

## INDICE

1	Indice
4	LIBERTÀ E POVERTÀ: UNA LETTURA DELL' <i>APOLOGIA PAUPERUM</i> DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO
4	Premessa
8	1. LA DIGNITÀ DELL'UOMO
8	1.1 <i>Immagine e somiglianza</i>
21	1.2 <i>La funzione di mediazione dell'uomo</i>
31	1.2.1 <i>La triplice differenza delle sostanze create</i>
35	1.2.2 <i>Il livello di dignità di angelo e uomo</i>
47	1.2.3 <i>L'uomo è ogni creatura</i>
54	1.3 <i>Conditio e deviatio dell'uomo</i>

58	2. <i>L'ANIMA COME LIBERO ARBITRIO</i>
58	2.1 <i>La nihilitas dell'uomo</i>
65	2.2 <i>La struttura dell'anima e le sue potenze</i>
85	2.3 <i>Il libero arbitrio</i>
120	2.4 <i>Libertas e dominium</i>
123	3. <i>IL QUADRO STORICO-CULTURALE DA CUI NACQUE L'APOLOGIA PAUPERUM</i>
123	3.1 <i>Secolari, Mendicanti e Università di Parigi</i>
123	3.1.1 <i>Parroci e Mendicanti</i>
130	3.1.2 <i>L'Università di Parigi</i>
139	3.1.3 <i>La Quaestio de quantitate eleemosynae di Guglielmo di Saint-Amour</i>
143	3.1.4 <i>La Quaestio de valido mendicante di Guglielmo di Saint-Amour</i>
145	3.1.5 <i>L'acuirsi della polemica</i>
151	3.2 <i>Il De periculis novissimorum temporum di Guglielmo di Saint-Amour</i>

175	4. LA POVERTÀ
175	4.1 <i>L'interpretazione della povertà francescana tra Francesco e gli interventi pontifici</i>
187	4.2 <i>La povertà secondo l'Apologia pauperum</i>
201	4.2.1 <i>Perfezione e imperfezione</i>
208	4.2.2 <i>Azioni interiori ed esteriori</i>
221	4.3 <i>La povertà fondamento della perfezione</i>
224	4.4 <i>Le quattro forme di comunione dei beni temporali</i>
236	4.5 <i>Usus e dominium</i>
244	4.5.1 <i>Proprietà e uso nell'Epistola de tribus quaestionibus</i>
249	4.6 <i>La rinuncia alla proprietà come atto di volontà</i>
259	4.7 <i>L'economia del dono</i>
271	BIBLIOGRAFIA

# LIBERTÀ E POVERTÀ: UNA LETTURA DELL'APOLOGIA PAUPERUM DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

## PREMESSA

Il proposito della presente ricerca è di mettere in evidenza, nel pensiero di Bonaventura, il rilievo che assumono il libero arbitrio e la volontà in relazione alla povertà e la presenza, a partire dalla sua riflessione sulla povertà e sulla perfezione evangelica, di termini e concetti che afferiscono all'ambito etico-economico-sociale e che hanno contribuito all'elaborazione e alla formulazione di un patrimonio lessicale e concettuale che sarà messo a punto in ambito francescano soprattutto a cominciare da Pietro di Giovanni Olivi e darà luogo ad un'originale linea di pensiero sociale ed economico nei secoli successivi, offrendo nello stesso tempo un sostrato categoriale al «modo economico di ragionare degli occidentali».<sup>1</sup> Prima di ciò, in Bonaventura sono poste le fondamenta della concezione francescana del rapporto con i beni mondani, che si colloca in un universo metafisico e antropologico in cui la liberalità e l'esperienza del dono si rivelano le modalità che meglio possono spiegare il senso delle cose.

In questa direzione acquistano un rilievo centrale le riflessioni condotte sulla povertà che implicano l'utilizzo dei concetti di *usus* e *dominium* e quindi focalizzano l'attenzione

---

<sup>1</sup> G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 7.

sull'idea di proprietà, attraverso un percorso teorico che coinvolge tradizioni e tematiche giuridiche, teologiche, filosofiche, ecclesiologiche ed anche mistico-spirituali. Infatti, Bonaventura è inizialmente sollecitato ad intervenire nel dibattito e nella polemica con i secolari per precisare la propria posizione – e quindi quella dei mendicanti, e dei francescani in particolare – a riguardo dello stile di vita degli ordini mendicanti e della possibilità concreta, che essi rivendicavano, di vivere secondo l'ispirazione cristiana tesa al raggiungimento della perfezione evangelica.

La precisazione teorica dell'essenza e della qualità proprie del nuovo modo di vivere degli ordini mendicanti portava con sé l'approfondimento dei consigli evangelici della povertà, castità e obbedienza, che tali ordini assumevano come cardini e prerogative del loro sentiero spirituale. Ma, nella controversia con gli intellettuali del mondo secolare, non erano la castità e l'obbedienza a costituire il motivo di attrito, bensì la novità costituita dalla povertà radicale vissuta secondo la modalità della mendicizia; essa era, infatti, estranea allo stile di vita dei monaci, ai quali i maestri secolari, sulla base degli schemi gerarchici dionisiani, assimilavano gli ordini regolari in genere e quindi anche quelli mendicanti. Da secoli la povertà era stata uno dei motivi ispiratori del monachesimo, ma essa era stata vissuta in un mondo separato dal secolo e secondo una modalità comunitaria. Adesso la presenza pervasiva dei mendicanti e la percezione della loro pretesa di vivere in modo esclusivo il modello della perfezione evangelica, sulla base della presunta povertà di Cristo e degli apostoli, con l'esaltazione della mendicizia come espressione di umiltà oltre che di povertà estrema, inducevano i secolari a difendere la possibilità di accesso alla perfezione evangelica da parte delle gerarchie ecclesiastiche tradizionali e a criticare una condotta non ritenuta coerente con i dettami evangelici ed apostolici, e segnatamente paolini.

Per questo motivo la povertà assoluta personale e comunitaria di cui si fanno corifei i francescani diventa il cuore

della risposta bonaventuriana alle posizioni di Guglielmo di Saint-Amour e di Gerardo di Abbeville, costringendo il frate di Bagnoregio ad un raffinamento degli argomenti e a un affilamento delle definizioni concettuali relative al rapporto con i beni di questo mondo e quindi con la ricchezza e con la proprietà. Come hanno cominciato a mettere in luce Giovanni Tarello<sup>2</sup> con il suo saggio del 1964 e Paolo Grossi<sup>3</sup> con il suo del 1972, la questione della povertà ha prodotto una rinnovata indagine sul concetto di proprietà, dal momento in cui la povertà è stata codificata come assenza di proprietà. Si è quindi messo in moto un meccanismo teoretico che, a partire dalla questione di carattere ecclesiologico e teologico, ha sviluppato una rielaborazione della nozione filosofica e giuridica di proprietà ed ha influenzato con il suo vocabolario e con le sue idee tutta la riflessione teorica sul rapporto con i beni mondani<sup>4</sup> e conseguentemente non soltanto la teorizzazione di carattere più strettamente economico, ma anche la formulazione più generale di una visione filosofica e culturale dell'uomo in rapporto alle cose e alla società.<sup>5</sup>

In questo contesto teorico si può leggere il contributo di Bonaventura come uno dei primi interventi di carattere filosofico nella discussione sulla povertà e si possono individuare nel suo

---

<sup>2</sup> Cf. G. TARELLO, *Profili giuridici della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Giuffrè, Milano 1964, pp. 338-448.

<sup>3</sup> Cf. P. GROSSI, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 1 (1972), pp. 287-355.

<sup>4</sup> Cf. G. TODESCHINI, «*Oeconomica franciscana*». *Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 12 (1976), pp. 15-77.

<sup>5</sup> Cf. O. CAPITANI, *Ipotesi sociali del francescanesimo medioevale: orientamenti e considerazioni*, in *San Francesco*, Giornata Lincea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita (Roma, 12 novembre 1982), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1985, pp. 39-57.

pensiero utilizzazioni di termini ed elaborazioni di concetti che avranno dopo di lui una lunga storia di approfondimenti. Non si può certo affermare che Bonaventura abbia formulato una compiuta teoria economica, né generale né su un settore particolare e definito, ma vorrei in questa sede delineare le modalità di connessione delle sue idee teologiche e filosofiche con questo lessico concettuale etico-economico, mostrando come la sua concezione dell'uomo fondi lo sviluppo delle sue idee etiche e interagisca con la cultura giuridica ed economica.

Per attuare questo proposito è necessario tematizzare la visione antropologica bonaventuriana delle creature razionali come immagini divine e dell'uomo come microcosmo, che è portatore e detentore di una elevatissima dignità ontologica, che si esprime in particolar modo nella libertà, attraverso la valorizzazione del ruolo della volontà e l'esplicazione del suo intervento nel mondo.

In effetti non si riesce a penetrare in modo adeguato ed efficace nelle tematiche che sottostanno alle concettualizzazioni della proprietà e del rapporto con i beni mondani in Bonaventura, se non si coglie la relazione viva tra ideale della povertà e realizzazione della libertà, relazione che innerva il tentativo bonaventuriano di trasporre su un livello filosofico l'esperienza esistenziale e mistica del francescanesimo e fornisce una specifica soluzione all'esigenza della felicità.

## 1. LA DIGNITÀ DELL'UOMO

### 1.1 Immagine e somiglianza

Per Bonaventura l'uomo è portatore di un'altissima dignità, superiore a quella di tutte le creature irrazionali, in quanto è immagine di Dio e, nello stesso tempo, da un altro punto di vista, è identificato da una condizione ontologica infima, pari a quella di tutti gli altri esseri creati, perché prodotto dal nulla.<sup>6</sup> Nella tensione interna a questo doppio statuto creaturale si apre lo spazio per l'operatività della libertà, che è incaricata di guidare il percorso di ritorno al proprio principio, che si può compiere attraverso la difesa e la conservazione del suo essere immagine divina. Alla libertà, in effetti, Bonaventura, citando Agostino, che è in realtà lo pseudo-Agostino dell'*Hypognosticon*, riconosce la prerogativa di essere tutta l'anima e le attribuisce un ruolo prioritario nel riconoscimento della relazione con Dio;<sup>7</sup> la libertà si esprime nella sua capacità di opporsi alla schiavitù e di essere indipendente dalla costrizione e, in quanto tale, di essere capace di esercizio di dominio su di sé e sugli esseri mondani. In questo legame tra *libertas* e *dominium*, già individuato da Paolo Grossi come vincolo fecondo di conseguenze in ambito etico-economico, si annida la

---

<sup>6</sup> Cf. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, in ID., *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 voll., ex typographia collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902, vol. V, pp. 117-198, [d'ora in poi *De perfectione evangelica*], q. 1, concl., alla p. 120: «Quoniam ergo omnia, quaecumquae facta sunt, ab uno principio manant et de nihilo sunt producta; ille vere sapiens est, qui veraciter recognoscit suam et aliorum nihilitatem et primi principii sublimitatem». [Per quanto riguarda le citazioni delle opere bonaventuriane, l'indicazione delle pagine e del volume farà sempre riferimento all'edizione dei frati editori di Quaracchi].

<sup>7</sup> Cf. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos, vulgo libri hypognosticon*, 3, 5, 7, PL 45, 1624.



possibilità di concepire la povertà e, più in generale, il rapporto con i beni mondani, secondo modalità che pongono in primo piano la dimensione soggettiva del diritto e il ruolo determinante giocato in tale rapporto dalla volontà.<sup>8</sup>

In questo senso, il dipanarsi della questione della povertà trova in Bonaventura una prima teorizzazione, che riesce a far da cerniera, o, forse meglio e ancor di più, da punto di snodo e di preparazione semantica agli sviluppi posteriori, che marcheranno in maniera più decisa, nella direzione del conferimento di un rilievo particolare e specifico al soggetto, la riflessione sul *dominium* e sulla proprietà.

Esaminando, quindi, più da vicino alcuni temi portanti dell'antropologia bonaventuriana, quello della creaturalità si pone come l'ambito entro il quale essa si colloca, circoscrivendone i limiti. Le parole di Gn 1, 26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» sono permanentemente presenti come punto di riferimento fondamentale e sono anche frequentemente citate testualmente. *Imago* e *similitudo* sono i termini sui quali si fonda e si articola l'edificio della riflessione antropologica bonaventuriana.

Nel *Commento al secondo libro delle Sentenze*, il pensatore francescano affronta la questione *Utrum homo sit vere imago Dei*<sup>9</sup> e rispondendo affermativamente, sostiene che «imago dicit expressam similitudinem»;<sup>10</sup> infatti, la similitudine può essere di quattro tipi, o relativa ad una conformità completa nella natura, come accade nella Trinità per una persona nei confronti di

---

<sup>8</sup> Cf. P. GROSSI, *Usus facti...*, cit., pp. 306-355.

<sup>9</sup> Cf. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, In secundum librum sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. II, [d'ora in poi *II Sent.*], d. 16, a. 1, q. 1, pp. 393-396.

<sup>10</sup> *Ibid.*, concl., vol. II, p. 394. Il termine *similitudo* è usato qui da Bonaventura, e nel brano di seguito analizzato, in senso generale e onnicomprensivo.

un'altra, o dovuta alla partecipazione ad una natura comune, come nel caso dell'uomo e dell'asino che hanno in comune la natura animale, o secondo proporzionalità, come accade tra il nocchiero e l'auriga, che convergono reciprocamente per la paragonabilità delle attività di guida dei mezzi che dirigono, o sulla base di un rapporto di simmetria intrinseco all'ordine di cui si è parte, come nel caso di ciò che deriva da un modello o si ispira ad esso.<sup>11</sup> Le prime due modalità di somiglianza non sono possibili tra una creatura e Dio, mentre per i secondi due tipi ogni creatura ha un rapporto di somiglianza con Dio, che può essere più o meno stretto e dare luogo ad una rappresentazione più lontana, e allora si tratta di *vestigium*, oppure più vicina, e questo è il caso dell'*imago*, che è il modo di rappresentare Dio proprio delle creature razionali, quindi anche dell'uomo.<sup>12</sup>

Nel *Breviloquium* Bonaventura specifica che, oltre il *vestigium* e l'*imago*, c'è un altro modo in cui le creature possono rimandare a Dio e questo è la *similitudo*.<sup>13</sup> Infatti ogni creatura è quasi come un libro in cui «relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis; ita quod ratio vestigii reperitur in

---

<sup>11</sup> *Ibid.*: «quaedam est similitudo per convenientiam omnimodam in natura, et sic una persona in Trinitate est alteri similis; quaedam per participationem alicuius naturae universalis, sicut homo et asinus assimilantur in animali; quaedam vero secundum proportionalitatem, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparisonem ad illa quae regunt; quaedam est similitudo per convenientiam ordinis, sicut exemplatum assimilatur exemplari».

<sup>12</sup> *Ibid.*: «Primis duobus modis nulla creatura potest Deo assimilari, secundis duobus modis omnis creatura assimilatur; sed illa quae assimilatur magis de longinquo, habet rationem vestigii; illa vero quae de proximo, habet rationem imaginis; talis autem est creatura rationalis, utpote homo».

<sup>13</sup> Il termine è usato qui da Bonaventura in modo proprio e specifico.

omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus». <sup>14</sup> Si intuisce qui il quadro complessivo della creazione, in cui si inserisce l'uomo: la Trinità ha prodotto il mondo in modo da lasciare in essa segno di sé, così che le creature possono essere paragonate alle parole di un libro da leggere o alle figure da guardare per risalire all'autore. <sup>15</sup> Questi, infatti, si è espresso in maniera più o meno esplicita, lasciando segni che possono essere catalogati in tre grandi categorie espressive, che sono il vestigio, l'immagine e la similitudine. La prima di tali categorie, il vestigio, è il segno più generico e vago ed è rintracciabile in tutte le creature, perché tutte portano in sé l'impronta di chi le ha prodotte, in quanto tutte hanno una relazione di dipendenza dal loro autore, consistente nel rapporto tra principio creatore ed effetto di tale principio, per quanto immensa possa essere la distanza tra i due e per quanto basso possa risultare il grado di essere della creatura, perché comunque ogni essere creato riceve una configurazione ontologica secondo unità, verità e bontà, che lo rende

---

<sup>14</sup> BONAVENTURA, *Breviloquium*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. V, pp. 199-291, [d'ora in poi *Brevil.*], 2, 12, alla p. 230.

<sup>15</sup> Per la concezione della creazione come libro cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, 45, 7, PL 36, 518, *Contra Faustum*, 32, 20, PL 42, 509 e HUGO DE S. VICTORE, *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*, 7, 3, PL 176, 814B-C: «Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandum invisibilium Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quae Dei sunt [cf. 1 Cor 2, 14], in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est et omnia dijudicare postest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris».

fondamentalmente conforme a Dio. La seconda, ossia l'immagine, è propria soltanto degli esseri dotati di intelligenza e ragione, cioè degli uomini e degli angeli, che portano, quindi, nella loro natura caratteri particolarmente significativi del loro artefice; infatti, ogni natura dotata di intelletto è costitutivamente strutturata in modo da rivolgersi alla divinità per ricevere in sé qualcosa di essa attraverso la conoscenza e l'amore, in quanto ogni essere razionale trova nel proprio principio l'oggetto che lo muove, perché ogni spirito è naturalmente proiettato a cercarlo e possederlo, per quanto limitato possa essere il suo lume capace di cogliere Dio, attraverso la memoria, l'intelligenza e la volontà. La terza, cioè la similitudine, è qui intesa come la prerogativa propria degli spiriti moralmente integri, che in quanto tali ricevono il dono dello Spirito, perché si conformano a Dio con la fede, la speranza e la carità, oppure attraverso la triplice dote, propria dei beati, consistente in *visio*, *dilectio* e *fruitio*. Così il primo tipo di conformità a Dio è il più modesto e il più lontano, il secondo, cioè l'*imago*, è in una situazione di vicinanza, mentre il terzo è il più vicino di tutti e tre.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. BONAVENTURA, *Brevil.*, 2, 12, vol. V, p. 230: «cum omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem, tripliciter ad ipsum comparari possunt, scilicet aut sicut ad principium creativum, aut sicut ad obiectum motivum, aut sicut ad donum inhabitativum. Primo modo comparatur ad ipsum omnis eius effectus, secundo modo omnis intellectus, tertio modo omnis spiritus iustus et Deo acceptus. Omnis enim effectus, quantumcumque parum habens de esse, habet Deum sicut principium. Omnis intellectus, quantumcumque parum habens de lumine, natus est per cognitionem et amorem capere Deum. Omnis autem spiritus iustus et sanctus habet donum Spiritus sancti sibi infusum. Et quoniam creatura habere non potest Deum sicut principium, quin configuretur ei secundum unitatem, veritatem et bonitatem; nec Deum sicut obiectum, quin eum capiat per memoriam, intelligentiam et voluntatem; nec Deum sicut donum infusum, quin configuretur ei per fidem, spem et caritatem, seu triplicem dotem; et

La *similitudo* è la sola, tra le categorie secondo le quali si esprime l'artefice, che presenta un'interazione tra essere e dover essere, tra ontologia e morale, perché essa ha luogo soltanto se la creatura rispecchia fedelmente, con l'esercizio della propria libertà, l'immagine dalla quale ha avuto origine e proprio per questo motivo Bonaventura usa il termine *deiformis* per caratterizzarla; infatti, soltanto la compiuta e perfetta tensione dell'essere razionale e spirituale verso la conformità alla propria origine implica l'attuazione di quella libertà, che costituisce l'immagine più piena e vera dell'essenza divina. Invece, i primi due gradi di capacità di rappresentazione divina, *vestigium* e *imago*, possiedono sul piano ontologico, intrinsecamente e naturalmente, la loro potenzialità espressiva del divino, ma mancano del completamento perfettivo predetto. A proposito della concezione secondo la quale l'essere razionale è strutturalmente ed indelebilmente *imago Dei*, Bonaventura segue Agostino, il quale argomenta che l'anima umana è stata dotata in quanto anima della capacità intellettuale di cogliere Dio e di tendere alla sua visione e per questo motivo essa

---

prima conformitas est longinqua, secunda propinqua et tertia proxima: hinc est, quod prima dicitur vestigium Trinitatis, secunda imago et tertia similitudo». Cf. anche BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. V, pp. 3-43, [d'ora in poi *De scientia Christi*], q. 4, concl., p. 24: «Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium, comparatur ad Deum ut ad principium; in quantum imago, comparatur ad Deum ut ad obiectum; sed in quantum similitudo, comparatur ad Deum ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus. Et secundum istum triplicem gradum comparationis triplex est gradus divinae cooperationis». Per la triplice dote cf. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, In quartum librum sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. IV, [d'ora in poi *IV Sent.*], d. 49. p. 1, a. u., q. 5, concl., p. 1009.

resta sempre immagine di Dio, anche quando si riduce in lei questa sua capacità, affievolendosi quasi fino a scomparire, ma senza che la natura di immagine abbandoni mai lo spirito umano, per quanto possa essere logorata, sfigurata ed ottenebrata.<sup>17</sup>

La classificazione usata dal maestro francescano mostra che lo spirito razionale, considerato in quanto tale, occupa una posizione intermedia tra gli esseri irrazionali e gli esseri resi pienamente deiformi, cioè quelli che sono compiutamente simili a Dio. Tale era la condizione dell'uomo quando fu creato, nello stato di innocenza,<sup>18</sup> momento nel quale non c'era discontinuità in lui tra *imago* e *similitudo*. Bonaventura spiega, infatti, servendosi di una citazione scritturale,<sup>19</sup> che c'è differenza tra essere semplicemente immagine di Dio ed essere retto, e quindi deiforme, poiché la prima condizione fu acquisita con il fatto stesso di essere dotato di anima; è la natura dell'anima che rende l'uomo immagine divina, ma è la grazia data in aggiunta per pura liberalità e bontà

---

<sup>17</sup> Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain (Corpus Christianorum Series Latina, 50-50A), Brepols, Turnhout 1968, 14, 3-4, 6, [PL 42, 1040], vol. 50A, p. 428, 62-13: «ea est inuenienda in anima hominis, id est rationali siue intellectuali, imago creatoris quae immortaliter immortalitati eius est insita. Nam sicut ipsa immortalitas animae secundum quendam modum dicitur (habet quippe et anima mortem suam cum uita beata caret quae uere animae uita dicenda est, sed immortalis ideo nuncupatur quoniam qualicumque uita etiam cum miserrima est numquam desinit uiuere), ita quamuis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc paruus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est».

<sup>18</sup> Cf. *II Sent.*, prooemium, vol. II, pp. 3-6.

<sup>19</sup> Cf. *Ecclesiasticus* (*Siracide*), 17, 1-2.

che opera la *conversio* dell'uomo a Dio rendendolo retto: «Deus non tantum fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam ei imaginem conferendo, sed etiam fecit hominem rectum, ipsum ad se convertendo».<sup>20</sup> Il possesso dell'immagine divina, ricevuta da Dio all'atto della creazione, non implica di per sé il possesso della rettitudine, ma soltanto la condizione di possibilità della rettitudine, che si attua nella *conversio* dell'uomo a Dio, e questa è piena quando tutte le potenze dell'anima si dirigono a Dio secondo le loro specifiche prerogative: «Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia adaequatur summae veritati in cognoscendo, voluntas conformatur summae bonitati in diligendo, et virtus continuatur summae potestati in operando. Hoc autem est, quando homo ad Deum convertitur ex se toto».<sup>21</sup> L'anima è immagine di Dio perché è strutturata in *intelligentia*, *voluntas* e *virtus*, che sono anche le appropriazioni rispettivamente del Figlio, dello Spirito Santo e del Padre, ma soltanto quando queste potenze sono in perfetto esercizio rispetto ai loro propri oggetti, si verifica la *conversio*, che è un vero e proprio dirigersi insieme, convergere verso il principio, Dio, di tutte le facoltà dell'anima; quando l'intelligenza si adegua attraverso l'atto della conoscenza alla verità somma, quando la volontà si conforma, nell'amore, alla bontà più alta e quando la capacità di agire, attraverso il proprio esercizio effettivo, si collega con la somma potenza ponendosi in continuità con la sua azione, allora l'uomo è rivolto con tutto sé stesso a Dio e reso, al massimo grado possibile, simile a lui e, in un certo senso ed entro certi limiti, trasformato in lui.

Nell'utilizzo del versetto del libro del *Qoelet* scelto come linea guida del proemio al *Commento del secondo libro delle sentenze*<sup>22</sup> è

---

<sup>20</sup> *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 4.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, p. 3. Cf. *Ecclesiastes* (*Qoelet*), 7, 30 (secondo la numerazione della *Vulgata*): «Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum, et ipse se infinitis miscuerit quaestionibus».

presente la possibilità di collegare la fonte scritturistica con il tema della *rectitudo*, che svolge un ruolo primario nella filosofia di Anselmo d'Aosta e che trova in Bonaventura un sensibile e attento elaboratore, mostrando il debito del francescano nei confronti dell'arcivescovo di Canterbury, che non si limita del resto soltanto a questo tema.<sup>23</sup> La rilevanza del ruolo conferito al concetto di *rectitudo* come elemento chiave per spiegare la somiglianza dell'uomo con il suo creatore mostra, quindi, come meglio non si potrebbe il vincolo teoretico con cui Bonaventura si lega ad Anselmo, che della *rectitudo* ha fatto il perno di tutto il suo edificio filosofico.<sup>24</sup>

La condizione dell'uomo, quando Dio lo creò a sua immagine e gli diede la grazia di volgerlo verso di sé attraverso il dono degli abiti delle virtù, era quella della *rectitudo*. Essa è reale ed effettiva quando l'intelligenza si rende in certo modo uguale alla somma verità, non certo perché si riempia completamente della somma verità, ma grazie ad una imitazione di essa, per la quale rende sé stessa il più possibile simile alla somma verità, così che per adeguarsi intimamente ad essa deve diventare retta perché «*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*».<sup>25</sup> L'*adaequatio* alla *veritas* è l'operazione attraverso la quale l'intelletto compie la propria *rectificatio*, come del resto anche Agostino suggerisce quando afferma che senza verità nessuno può giudicare in modo retto,<sup>26</sup> e come lasciano intendere anche le parole di Cristo,<sup>27</sup> quando

---

<sup>23</sup> Cf. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1988, pp. 93-101.

<sup>24</sup> Cf. R. POUCHET, *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études augustiniennes, Paris 1964.

<sup>25</sup> ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De veritate*, in ID., *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Nelson, Edimburgo 1946-1961, vol. I, pp. 169-199, alla p. 191, 19-20. Citato da Bonaventura in *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 4.

<sup>26</sup> Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, 31, 57, PL 34, 147.

<sup>27</sup> Cf. Lc 7, 43.



riconosce a Simone un retto giudizio, dovuto alla sua adesione alla verità.<sup>28</sup>

La stessa operazione, ossia la *rectificatio*, è compiuta dalla volontà quando essa si conforma alla somma bontà. Infatti, la somma bontà è somma giustizia e, fondandosi anche in questo punto sulla dottrina anselmiana, Bonaventura ne cita la definizione di giustizia come *rectitudo voluntatis*<sup>29</sup> per sostenere consequenzialmente che la volontà che si rende simile a Dio, che è somma rettitudine e giustizia, non può farlo in altro modo che rendendosi retta. Il concetto anselmiano è integrato da un'ispirazione ugoniana nel momento in cui Bonaventura completa la propria spiegazione affermando che la conformazione della volontà alla bontà somma può avvenire soltanto «diligendo», cioè attraverso l'atto dell'amore che è capace di trasformare l'amante facendolo somigliare all'amato in modo tanto più compiuto quanto più elevato ed intenso è l'atto della *dilectio*.<sup>30</sup> Così, grazie all'utilizzo

---

<sup>28</sup> Cf. *II Sent.*, prooemium, II, p. 4: «Primo igitur homo rectus est, cum intelligentia summae veritati aequatur; aequari autem dico non per omnimodam impletionem, sed per quandam imitationem. Si enim 'veritas, ut dicit Anselmus, est rectitudo sola mente perceptibilis', et rectitudini non potest aequari nisi rectum; cum intellectus noster aequatur veritati, necessario rectificatur. Tunc autem aequatur, quando actualiter se convertit ad veritatem. Veritas enim in actu definitur, quod 'est adaequatio rei et intellectus'. Intelligentia autem nostra ad veritatem conversa verificatur, ac per hoc veritati aequatur, et dum aequatur rectitudini, rectificatur; unde 'sine veritate nullus recte iudicat', ut dicitur in libro de Vera Religione, et qui aspicit ad veritatem iudicat recte, secundum quod Dominus dicit Simoni, Lucae septimo: *Recte iudicasti*, id est recte decrevistis».

<sup>29</sup> Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De veritate*, cit., p. 194, 26: «Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata».

<sup>30</sup> Cf. *II Sent.*, prooemium, II, p. 4: «Similiter homo rectificatur, dum voluntas summae bonitati conformatur. Summa enim bonitas est summa aequitas sive iustitia; tanto enim quis melior, quanto iustior.

di due delle fonti più significative per l'universo bonaventuriano, cioè Ugo di San Vittore e Anselmo d'Aosta, il francescano può coniugare *rectitudo* e *dilectio*, mostrando che la *conformitas* al principio da parte della *voluntas* è possibile attraverso la fusione di giustizia e slancio affettivo, in modo tale che l'universo morale e l'universo mistico si rivelano un'unica ed identica realtà, specchio dell'unico ed identico principio.

La *rectificatio* riguarda, in terzo luogo, la *virtus*, cioè la capacità operativa dell'uomo; infatti, citando il *Parmenide* platonico,<sup>31</sup> Bonaventura afferma che è retto «cuius medium non exit ab extremis»<sup>32</sup> e che gli estremi sono il primo e l'ultimo, l'alfa e l'omega, il principio e la fine che è identicamente il fine e il compimento. Ora il medio tra questi è individuato nell'*operatio*, perché essa è ciò che permette a chi agisce di pervenire al fine ultimo; per conseguenza la capacità operativa è retta quando è media tra il principio primo e il fine ultimo, cioè quando prende le mosse a partire dal principio primo ed entra in azione ponendosi come obiettivo il raggiungimento del fine ultimo. La *virtus* dell'uomo, allora, è retta quando opera proseguendo l'azione divina che è rettilissima. Inoltre, Bonaventura collega l'attività umana retta

---

Sed, sicut dicit Anselmus, 'iustitia est rectitudo voluntatis': nihil autem conformatur rectitudini nisi rectum. Dum ergo voluntas bonitati summae et aequitati conformatur, necessario rectificatur. Tunc autem conformatur, cum ad ipsam convertitur diligendo. Unde Hugo: 'Scio, anima mea, quod, dum aliquid diligis, in eius similitudinem transformaris'. Qui enim diligit bonitatem rectus est». Per la citazione di Ugo, cf. HUGO DE S. VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 954B-C: «Scis quod amor ignis est, et ignis quidem fomentum quaerit ut ardeat. Sed cave ne id injicias, quod fumum potius aut fetorem ministrat. Ea vis amoris est, ut talem esse necesse sit, quale illud est quod amas, et qui per affectum conjungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris».

<sup>31</sup> Cf. PLAT., *Parmen.*, 137e.

<sup>32</sup> *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 4.

dell'uomo con l'esercizio di un potere e di una signoria da parte dell'uomo stesso, perché, grazie alla collaborazione con l'opera divina, l'uomo diviene *rector et rex*.<sup>33</sup>

Questa affermazione è particolarmente significativa perché mette in relazione la dignità dell'uomo e la sua capacità di dominio, e mostra che la *similitudo* umana nei confronti di Dio trova uno dei suoi punti qualificanti nella possibilità e capacità effettiva ed efficace dell'uomo di esercitare una signoria, perché questa è individuata come appropriazione essenziale del Padre, e quindi come caratteristica distintiva della divinità in quanto tale. Dio è *Dominus* e l'uomo è sua perfetta *similitudo* quando è anche lui signore e proprio perché esercita anche lui una forma di *dominium*. Questa pienezza sarà raggiunta nella gloria della beatitudine eterna, quando la *virtus* umana si porrà in perfetta sintonia con quella divina e i beati potranno essere dichiarati correttamente ed effettivamente onnipotenti in relazione alla loro volontà, cioè potranno tutto ciò che vorranno secondo la loro volontà ormai definitivamente e completamente rettificata in Dio e saranno, quindi, re e signori del regno dei cieli, come è stato promesso a tutti, trattandosi di una potenzialità che è propria di ogni uomo in quanto uomo, nella misura in cui egli si dimostra degno di sé stesso e dell'immagine di cui è portatore.<sup>34</sup> Ciò è proprio anche dei

---

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*: «Extrema sunt primum et ultimum, alpha et omega, principium et finis. Medium inter haec est operatio, per quam efficiens pervenit in finem. Illa ergo virtus recta est, cuius operatio est a principio primo et ad finem ultimum. Quoniam ergo divina virtus omnia operatur et propter Deum, hinc est, quod rectissima est in operando. Nihil autem continuatur recto nisi rectum; cum ergo virtus nostra summae potestati continuatur, absque dubio rectificatur: et ex hoc homo non solum rectus, sed etiam rector et rex efficitur».

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*: «Hoc erit in gloria, quando virtus nostra continuabitur divinae virtuti; tunc erimus omnipotentes voluntatis nostrae, sicut et Deus suae, et ideo omnes reges; et ideo omnibus promittitur regnum caelorum».

poveri in spirito, come Bonaventura ricorda in un suo sermone, dicendo esplicitamente che il Signore conferì la dignità regale alla parola 'povero' quando sostenne che il regno dei cieli appartiene ai *pauperes spiritu*, attribuendo loro una dignità di tanto superiore a quella dei re della terra di quanto il valore dei cieli è superiore a quello della terra.<sup>35</sup> Si può quindi affermare che la pienezza della signoria sarà raggiunta nella gloria eterna, ma già sulla terra chi vive la *paupertas spiritu* esercita una forma di signoria mentre prenota, per così dire, la signoria del regno dei cieli, in quanto partecipa della condizione fondamentale della perfezione che Cristo stesso ha assunto sulla terra.<sup>36</sup>

La condizione di signoria e dominio esercitata dall'uomo sulla terra è dovuta alla somiglianza dell'uomo con Dio realizzata nella sua *rectitudo*, infatti la *rectificatio* produce i suoi effetti non soltanto in relazione a ciò che gli è superiore, cioè appunto Dio che lo rende tale e del quale perciò l'uomo è *similitudo*, ma anche in relazione a ciò che è inferiore: «in conversione enim hominis ad

---

<sup>35</sup> Cf. ID., *Sermones de Tempore, Epiphania 1*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. IX, p. 147: «Insignivit Dominus nomen pauperum titulo regiae dignitatis, et ubi? In Evangelio Matthaei, ubi dicit: Beati, pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Illud fuit primum verbum, quod Dominus docuit in mundo. Si ipsorum est regnum caelorum: ergo sunt reges caelorum: ergo (tanto) sublimiores sunt regibus terrenis, quanto caelum sublimius est terra. Igitur isti Magi venerunt ad pauperem puerum, quia venit Christus, ut pauperes sublimaret, et sic in regno caelorum regnarent». Cf. Mt 5, 3.

<sup>36</sup> Cf. BONAVENTURA, *Sermones de Tempore, In Ascensione Domini 5*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. IX, p. 321: «Qui ergo cum Christo vult sibi parare sedem in caelo paret sibi sedem regalem per humilitatis perfectionem». Cf. H. SCHALÜCK, *Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grotteferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 673-683, alla p. 681: «Wer mit Christus herrschen will, muß ihm zuerst in seiner Armut und Demut gleich werden».

Deum non tantum rectificabatur ad id quod sursum, sed etiam ad id quod deorsum». <sup>37</sup>

## 1.2 *La funzione di mediazione dell'uomo*

Emerge qui un dato decisivo nella concezione antropologica bonaventuriana, cioè quello della posizione mediana assegnata all'uomo nel rapporto della creazione con Dio, posizione in base alla quale tutte le altre creature della terra sono soggette all'uomo affinché convergano in lui per essere ricondotte al loro principio.<sup>38</sup> L'uomo è stato istituito come elemento mediano, poiché è stato posto in uno stato di subordinazione a Dio e nello stesso tempo nella condizione di essere indirizzato verso di lui come al proprio fine, mentre gli altri esseri sono stati da Dio assoggettati all'uomo, in modo tale che l'uomo dominasse, attraverso la sua triplice costituzione che lo rende simile alla Trinità, la triplice natura della realtà che riflette in forma di vestigio la natura della Trinità divina: «homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, cetera sunt ei subiecta, ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad diiudicandum, omnem bonitatem eius affectui ad utendum, omnem virtutem eius potestati ad gubernandum». <sup>39</sup> Dio pose, dunque, ogni verità creata a disposizione dell'intelletto umano per consentirgli di esercitare su di essa il proprio giudizio, ovvero perché potessero liberamente ed indefinitamente dispiegarsi la sua conoscenza e la sua capacità di discernimento; sottomise, inoltre,

---

<sup>37</sup> *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5.

<sup>38</sup> Per uno studio molto approfondito, articolato ed argomentato sul tema della posizione e del ruolo dell'uomo nella creazione, anche in relazione alle fonti, cf. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure*, in «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 261-316 e 21 (1961), pp. 233-382.

<sup>39</sup> *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5.

tutta la bontà del creato alla dimensione affettivo-emozionale dell'uomo, affinché questi potesse servirsene per esaudire rettamente i suoi desideri ed i suoi bisogni spirituali ed infine, ancora, Dio assoggettò tutta la forza e la potenza della natura al potere dell'uomo, affinché egli la governasse in modo conforme alla verità da lui conosciuta e secondo le esigenze più alte del proprio spirito, in coerenza con il suo essere intento e diretto al proprio fine ultimo. Di fatto, era la rettitudine che l'uomo aveva ricevuto per grazia che gli dava il diritto di padroneggiare la creazione, in quanto il suo essere retto era conforme ed in continuità con la rettitudine dell'universo e con quella di Dio e per questo stesso motivo aveva il diritto di attribuire il nome a tutte le creature, attribuzione che significa da parte sua possesso e diritto di dominio.<sup>40</sup> La retta direzione dell'esercizio dell'intelligenza, che converge sulla verità, permette l'acquisizione della sapienza, attraverso la quale è possibile e legittimo giudicare su tutto, in modo tale che questa attività conoscitiva produce un effetto pratico di controllo e dominio, espresso nell'imposizione dei nomi, che è

---

<sup>40</sup> *Ibid.*: «Ex hoc namque, quod intelligentia conversa est ad divinam veritatem, vindicat sapientiam, per quam omnia diiudicat, secundum quod dicitur Sapientiae septimo: *Ipsa dedit mihi omnium quae sunt scientiam, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum: initium, et consummationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes et commutationes temporum, anni cursus et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum, et quaecumque sunt absconsa et improvisa. Unde et Adam omnibus nomina imposuit*». Cf. Sap 7, 17-21 e Gen 2, 20, in cui Adamo dà il nome agli animali, mentre in realtà Bonaventura dice generalizzando che Adamo impose il nome «omnibus»; cf. A. NEMETZ, *The Itinerarium mentis in Deum: the Human Condition*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grotteferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 345-359, alla p. 353.

strettamente connesso con l'assoggettamento di tutte le realtà mondane da parte di Dio alle decisioni della volontà umana, affinché se ne serva per la propria utilità e per il proprio vantaggio: «subiecit nihilominus voluntati omnia ad utendum, ut possit omnia in usum et utilitatem suam convertere».<sup>41</sup>

Bonaventura non manca di supportare le sue affermazioni con citazioni scritturali, precisamente con una citazione del salmo ottavo, nel quale si celebra la grandezza di Dio, ma nello stesso tempo si mette in risalto l'eccellenza che Dio ha voluto attribuire all'uomo, — dal quale il francescano trae l'affermazione: «omnia subiecisti sub pedibus eius»,<sup>42</sup> — e con una citazione dalla prima lettera di Paolo ai Corinti, che sostiene: «omnia vestra sunt»,<sup>43</sup> parole che Bonaventura interpreta come riferite a coloro i quali vivono avendo scelto come loro fine Dio.<sup>44</sup> Ancora, a completamento del discorso relativo alla condizione privilegiata offerta da Dio all'uomo, Bonaventura aggiunge che Dio «subiecit etiam virtuti omnia ad gubernandum»,<sup>45</sup> così che, attraverso la soggezione di tutte le cose alla potestà umana, si perfeziona la descrizione delle possibilità di cui l'uomo dispone, collegando la conoscenza e l'uso delle cose al governo complessivo dell'universo, di cui l'essere umano risulta così pieno detentore e signore.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5.

<sup>42</sup> Sal 8, 7 (*Vulg.* 8,8).

<sup>43</sup> 1 Cor 3, 22.

<sup>44</sup> Infatti Bonaventura scrive che le parole dell'apostolo sono rivolte «ad Deum conversis», cf. *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> La soggezione degli esseri mondani alla *virtus* umana è suffragata dalla citazione di Gen 1, 28: «Subiicite eam, et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli», cf. *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5. Cf. anche BONAVENTURA, *Commentarius in librum Sapientiae*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. VI, pp. 105-235, [d'ora in poi *Comment. in Sap.*], 9, 3, alla p. 167: «*Ut disponat orbem terrarum; scilicet per sapientiam; est enim homo positus in hoc mundo, sicut rex in regno*».

La dignità dell'uomo è determinata attraverso la definizione dei suoi rapporti con le realtà a lui inferiori e superiori, che sono la conseguenza della costituzione ontologica umana decisa da Dio e della destinazione attribuita all'uomo; infatti l'essere fatto ad immagine e somiglianza divina implica la rettitudine della condizione dell'uomo indirizzato a Dio come al fine proprio e, nello stesso tempo, implica la relazione di dominio nei confronti delle realtà mondane, proprio in quanto l'uomo è reso simile a Dio; in questo modo la somiglianza con Dio trova il suo immediato risvolto e riscontro nella signoria sul mondo: così come Dio è *Dominus* nell'essenza ed in uno dei nomi che più lo identifica, allo stesso modo l'uomo, in quanto sua *similitudo*, è *dominus* della terra. E questo privilegio dell'uomo è confacente con la funzione che egli deve esercitare nei confronti delle altre creature, cioè quella di essere fine intermedio verso il fine ultimo che è Dio.

L'uomo può svolgere questa funzione grazie alla sua costituzione ontologica fatta di anima e corpo; in particolare è proprio il suo essere corporale che lo rende simile alle altre creature terrestri e gli consente di essere una sintesi del macrocosmo, risultando cioè un microcosmo capace di assumere le aspirazioni di tutti gli esseri inferiori e di convogliarle verso il loro principio divino.<sup>47</sup> L'uomo è un fine per le altre creature sensibili, ma non è il loro fine ultimo, bensì un fine mediano e strumentale, subordinato ad un altro fine che è quello ultimo. Citando un'affermazione aristotelica<sup>48</sup> secondo la quale noi siamo in certo qual modo il fine delle altre cose,<sup>49</sup> Bonaventura spiega che esistono due tipi di fine, il *finis principalis et ultimus* ed il *finis sub fine*. Il primo si identifica, appunto con Dio, che «omnium

---

<sup>47</sup> Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 261-262.

<sup>48</sup> Cf. *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 383.

<sup>49</sup> Cf. ARIST., *Phys.*, II, 2, 194a 34-35. Bonaventura cita o si riferisce a questa affermazione di Aristotele diverse volte.



creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est»,<sup>50</sup> perché creò tutto per sé stesso, cioè a lode della sua bontà;<sup>51</sup> citando lo stesso versetto del libro dei *Proverbi* citato nel commento alla *distinctio* XV del secondo libro delle Sentenze, Bonaventura, nel commento alla *distinctio* I dello stesso libro, sostiene che la gloria di Dio e non l'utilità della creatura è il fine principale cui tende la creazione, ma non certo nel senso che ciò produca un effetto di utilità o di vantaggio per Dio a causa di una sua mancanza o di un suo bisogno, quindi non per un accrescimento della sua gloria, bensì nel senso della manifestazione, della comunicazione e della partecipazione della sua gloria, che non avviene senza le realtà create<sup>52</sup> e che è della massima utilità e del più grande vantaggio e beneficio per la creatura che ne partecipa, perché consiste nella sua glorificazione e nella sua partecipazione alla beatitudine.<sup>53</sup> Infatti la creatura trova la pienezza del proprio utile e del proprio

---

<sup>50</sup> *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 382.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*: «omnia propter semetipsum creavit Altissimus; omnia enim fecit ad laudem suae bonitatis». Cf. Prv 16, 4 (*Vulg.*): «Universa propter semetipsum operatus est Dominus».

<sup>52</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, ad 3, vol. II, p. 45: «quamvis gloria Dei sit sine rebus factis, non tamen communicatur vel manifestatur nisi per res productas».

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. II, p. 44: «Sicut enim patet Proverbiorum decimo sexto: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*; sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia Psalmus: *Dixi Domino: Deus meus est tu, quoniam bonorum meorum non eges*: ergo propter suam gloriam, non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam; in cuius manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio sive beatificatio». Per quanto concerne il fine della creazione cf. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man...*, cit., in «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 271-274 e 21 (1961), pp. 310-333 e 349-382.

benessere nel suo essere ordinata verso il bene, che è Dio,<sup>54</sup> la cui gloria corrisponde a ciò cui la natura perfetta e retta aspira maggiormente e a ciò che essa desidera di più.<sup>55</sup>

Bonaventura spiega ulteriormente il versetto 16, 4 del libro dei *Proverbi*, a partire da alcuni attributi divini che chiariscono in che senso Dio creò tutto per sé stesso; infatti, Dio è somma potenza e maestà e, quindi, è non solo opportuno, ma anche dovuto che egli sia celebrato per questo, ragion per cui Dio fece in modo che tutte le realtà da lui create proclamassero la sua lode; inoltre Dio è somma luce e la luce tende per sé stessa a manifestarsi, quindi Dio produsse ogni cosa in modo che ciascuna fosse una sua manifestazione; infine, Dio è somma bontà e il *bonum* è *diffusivum sui*, secondo l'assioma di origine dionisiana frequentemente citato dal frate di Bagoregio,<sup>56</sup> così Dio dette espressione alla propria energia comunicativa dando l'essere alle creature, che a loro volta comunicano la bontà da cui sono originate.<sup>57</sup> La lode, la manifestazione e la comunicazione del bene, poi, non trovano compiuta realizzazione se manca un soggetto che sappia entrare in una relazione positiva con esse, valorizzandole e

---

<sup>54</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, ad 1, vol. II, p. 44: «utilitas creaturae tota attenditur in ordinatione ad bonum, quod Deus est».

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, ad 2, vol. II, p. 44: «Natura vero perfecta amore caritatis sursum elevatur, et multo magis impropotionaliter Dei gloriam desiderat quam utilitatem propriam; ut patet in habentibus caritatem. — Quod ergo dicitur, quod ille finis est principalior, quem natura magis desiderat; verum est de natura recta et perfecta».

<sup>56</sup> Bougerol ha contato ventisei citazioni dell'assioma nelle opere bonaventuriane, cf. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, cit., p. 83.

<sup>57</sup> Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl., vol. II, p. 394: «Deus enim universa propter semetipsum operatus est, ita quod, cum sit summa potestas et maiestas, fecit omnia ad sui laudem; cum sit summa lux, fecit omnia ad sui manifestationem; cum sit summa bonitas, fecit omnia ad sui communicationem».

cioè approvando la lode, comprendendo il senso e la verità propri della manifestazione ed essendo capace di servirsi del bene che viene comunicato come dono, operazioni che possono essere messe in atto soltanto da una creatura razionale.<sup>58</sup> Questa, poiché è stata creata per lodare, per conoscere e per attuare la facoltà del volere, è ontologicamente strutturata per essere ordinata a Dio in modo immediato, a differenza delle creature irrazionali, che sono ordinate a Dio come fine, ma attraverso la mediazione della creatura razionale.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*: «Non est autem perfecta laus, nisi adsit qui approbet; nec est perfecta manifestatio, nisi adsit qui intelligat; nec perfecta communicatio bonorum, nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae; ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali».

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*: «non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali. Ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est et laudare et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate». Anche qui Bonaventura ha come suo punto di riferimento Agostino, che, parlando del Figlio come *forma omnium*, sostiene che tutto è stato fatto per mezzo di essa, ma alcune realtà, come le creature razionali, sono fatte *ad ipsam*, cioè direttamente per la *forma omnium*, e tra queste l'uomo, il quale, essendo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, è in grado di contemplare con la mente la verità immutabile, cf.: AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, ed. K.-D. Daur, (Corpus Christianorum Series Latina, 32), Brepols, Turnhout 1962, 43, 81 - 44, 82, [PL 34, 159], pp. 241, 43 - 242, 8: «Praecessit enim forma omnium summe implens unum, de quo est, ut cetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent. Horum alia sic sunt per ipsam, ut ad ipsam etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura, in qua homo rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem dei. Non enim aliter incommutabilem ueritatem posset mente conspiciere. Alia uero ita sunt per ipsam facta, ut non sint ad ipsam. Et ideo rationalis anima si

La creatura razionale è, da questo punto di vista, immagine di Dio per la somiglianza espressa nella *convenientia ordinis*, che è tanto maggiore, quanto più immediatamente qualcosa è ordinato in vista di qualcosa d'altro, e l'anima razionale, come del resto ogni creatura razionale, è ordinata immediatamente a Dio, perché è *capax Dei* e può essere partecipe del suo essere e della sua vita.<sup>60</sup> Qui Bonaventura sta citando Agostino, che egli utilizza come fonte di base per argomentare il rapporto dell'uomo con Dio.<sup>61</sup> Essere *capax Dei* significa per il *doctor seraphicus* essere una creatura che, proprio per il modo in cui è fatta, può aspirare a completare il

---

creatori suo seruiat, a quo facta est et per quem facta est et ad quem facta est, cuncta ei cetera seruiunt».

<sup>60</sup> Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl., vol. II, p. 395: «Et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis; et anima rationalis et quaelibet rationalis creatura, eo quod 'capax Dei est et particeps esse potest', immediate ordinatur in ipsum; maxime convenit cum eo convenientia ordinis. Et quia, quanto maior est convenientia, tanto expressior est similitudo; hinc est, quod quantum ad hoc genus similitudo rationalis creatura est similitudo expressa, et ideo imago est».

<sup>61</sup> Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, cit., 14, 8, 11, [PL 42, 1044], vol. 50A, pp. 435, 73 – 436, 16: «Nunc uero ad eam iam peruenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo nouit Deum uel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiamus imaginem dei. Quamuis enim mens humana non sit eius naturae cuius est deus, imago tamen naturae illius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et inuenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa considerata est antequam sit particeps dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa dei participatione obsoletam atque deformem dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest. Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum sed iam imaginem dei».

suo rapporto con Dio attraverso il dispiegamento delle sue potenzialità intellettive e affettivo-volitive, in modo da avvicinarsi a Dio fino ad unirsi a lui attraverso quella trasformazione operata dalla *dilectio* di cui parla Ugo di San Vittore, di cui si è detto precedentemente.<sup>62</sup> Per Agostino e per Bonaventura l'anima umana è immagine di Dio per sua originaria costituzione e, quindi, questa relazione non può essere cancellata nemmeno dal peccato, per quanto questo la offuschi e la deformi. L'anima è, di per sé stessa e in quanto anima, memoria di sé, intelligenza di sé e amore di sé e non può non essere questa triplice configurazione, che è immagine della Trinità divina. In questa presenza nell'anima dell'unità dell'essenza con la trinità delle potenze reciprocamente ordinate, Bonaventura indica l'*expressa similitudo proportionis* tra l'anima e Dio<sup>63</sup> e nel *Breviloquium* attribuisce alle tre facoltà di memoria, intelligenza e volontà la forza di essere gli strumenti che permettono all'anima la relazione con Dio, come *capax Dei*,<sup>64</sup> cioè come tale che per natura tende a conformarsi a lui.<sup>65</sup>

Si può, così, comprendere meglio il secondo tipo di fine, il *finis sub fine*, che non è fine in senso assoluto, ma soltanto in un certo modo e per un determinato punto di vista. In quest'ultimo

---

<sup>62</sup> Cf. HUGO DE S. VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 954B-C.

<sup>63</sup> Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl., vol. II, p. 395: «in anima rationali est unitas essentiae cum trinitate potentiarum ad invicem ordinatarum et quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis. Et ideo est ibi expressa similitudo proportionis; et propter hoc rationalis creatura, quae est homo, est imago Dei».

<sup>64</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 10, vol. V, p. 227: «quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis: ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam».

<sup>65</sup> Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl., vol. II, p. 395: «quia capax est, nata est ei configurari».

senso si può dire che «omnia sensibilia animalia facta sunt propter hominem»,<sup>66</sup> affermazione che è una risposta alla questione *Utrum omnia sensibilia facta sint propter hominem* ed è fatta all'interno di una discussione che riguarda specificamente gli animali, ma non impedisce che anche gli altri esseri della terra abbiano l'uomo come proprio fine, come si è già visto e come Bonaventura precisa in diverse occasioni. Per esempio, nel *Breviloquium*, parlando della corrispondenza tra il decorso del tempo dell'universo e il decorso della vita dell'uomo, afferma che l'intero *maior mundus* è stato fatto per il *minor mundus*, che è l'uomo.<sup>67</sup> Nella stessa opera, l'autore sostiene che i corpi umani sono strutturati in ragione della forma nobilissima che è l'anima razionale, verso la quale è ordinato l'*appetitus* di ogni natura sensibile e corporea, in modo tale da essere ricondotta al proprio principio, dove trova il proprio compimento e la pienezza del proprio benessere, appunto grazie all'anima razionale che racchiude in sé i gradi dell'essere, in quanto è forma, ente, vivente, senziente e intelligente; ma soprattutto l'anima razionale si dirige verso il principio attraverso il libero arbitrio, che le permette di essere superiore ad ogni *virtus* di natura corporea e quindi in modo particolare per questo motivo tutte le altre realtà mondane sono al suo servizio, non essendoci niente che possa esercitare una forma di signoria su di essa, neanche il fato e neanche gli astri, tranne Dio soltanto.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Cf. *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 382. Cf. HUGO DE S. VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 958A: «bestiae non propter se, sed propter hominem creatae sunt».

<sup>67</sup> Cf. *Brevil.*, prol., 2, vol. V, p. 204: «Recte autem universum tempus, quod decurrit secundum triplicem legem, scilicet inditam interius, datam exterius et desuper infusam, decurrit per septem aetates et consummatur in fine sextae; ut sic mundi decursus respondeat exordio et maioris mundi decursus correspondeat decursui vitae minoris mundi, scilicet hominis, propter quem factus est».

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, 2, 4, vol. V, p. 221: «corpora humana [...] disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis; ad quam

### 1.2.1 *La triplice differenza delle sostanze create*

La funzione dinamica esercitata dall'uomo può essere compresa soltanto se inserita all'interno del quadro più ampio della creazione operata da Dio e della relazione di Dio con le creature. Poiché il fine principale della creazione consiste nella manifestazione, comunicazione e partecipazione della gloria di Dio, ciò non può non riguardare nello specifico le singole persone della Trinità e le qualità espresse dai nomi che le identificano in modo più proprio, cioè la potenza, la sapienza e la bontà. La creazione deve, pertanto, essere manifestazione della potenza, della sapienza e della bontà divine.

La manifestazione della potenza avviene attraverso la produzione delle cose ed essa è tanto più evidente quanto maggiore è la distanza tra le cose, perché tanto più grande sarà la sua capacità di connetterle insieme. E poiché la distanza massima tra le sostanze è quella tra il corporeo e l'incorporeo, essendo le prime differenze del genere della sostanza, fu necessario che la divina potenza si manifestasse nel modo più alto attraverso la creazione della sostanza spirituale e corporale e attraverso la loro reciproca unione.<sup>69</sup>

---

ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est forma, ens, vivens, sentiens et intelligens, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur. Et quoniam in illud tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem praecellit omnem virtutem corporalem; ac per hoc cuncta nata sunt sibi servire, nihil autem sibi dominari habet nisi solus Deus, non fatum seu vis positionis siderum».

<sup>69</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, sed contra 1, vol. II, p. 41: «Decuit Deum ita res facere, ut essent in manifestationem suae potentiae; sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium et in earum coniunctione — nam potentia tanto virtuosior ostenditur, quanto potest super magis distantia — sed prima et summa distantia substantiarum est inter corporeum et incorporeum, quia

La manifestazione della sapienza divina, a sua volta, avviene attraverso la perfezione dell'ordine delle realtà prodotte, secondo l'articolazione in infimo, medio e sommo; di conseguenza, la creazione, per manifestare in modo perfetto la sapienza di Dio, deve essere strutturata secondo la triplice costituzione delle cose puramente corporali, che rappresentano il grado infimo dell'ordine, delle realtà spirituali, che rappresentano il livello più alto, e degli esseri che sono composti sia della natura corporale che di quella spirituale, che vengono a collocarsi nel livello intermedio.<sup>70</sup>

In terzo luogo, la manifestazione della bontà divina si realizza nella diffusione e nella comunicazione di sé in ciò che è altro da sé e, poiché la sua bontà consiste in modo particolare nel comunicare ad altri l'atto nobilissimo della vita e dell'intelligenza, l'attuazione compiuta di questa partecipazione non può essere soltanto quella di dare ad altri la facoltà di vivere e comprendere, ma anche e soprattutto deve consistere nell'attribuire il potere di comunicare tale facoltà ad altro da sé.<sup>71</sup> La compiuta manifestazione della *bonitas* divina, allora, ha luogo non soltanto nella creazione di

---

primae differentiae generis sunt: ergo ad hoc, quod divina potentia manifestetur plene, necesse fuit substantiam spiritualem et corporalem producere, rursus productas unire».

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, sed contra 2, vol. II, p. 41: «decurrit Deum sic res producere, ut manifestaretur eius sapientia; sed sapientia artificis manifestatur in ordinis perfectione, omnis autem ordo habet de necessitate infimum et summum et medium. Si ergo infimum est natura pure corporalis, summum natura spiritualis, medium composita ex utraque; nisi haec omnia fecisset, non ostenderetur perfecte Dei sapientia: oportuit igitur haec omnia fieri».

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, sed contra 3, vol. II, p. 41: «Deum decurrit sic res producere, ut manifestaretur eius bonitas; sed bonitas consistit in diffusione et communicatione sui in alterum: si ergo sua bonitas consistit in communicatione actus nobilissimi, qui est vivere et intelligere, decurrit, ut non tantum daret alii potentiam vivendi et intelligendi, sed etiam potentiam alii communicandi».



sostanze viventi ed intelligenti, quali sono le sostanze spirituali, e di sostanze che ricevono la vita e che vengono perfezionate attraverso l'intelletto, che sono le sostanze corporali, ma nel fatto che la sostanza spirituale comunichi alla sostanza corporale la vita e l'intelligenza, ciò che può accadere soltanto grazie all'unione del primo tipo di sostanza con il secondo, quindi è necessario, per la realizzazione di questo fine, che esista, grazie alla creazione divina, una sostanza che sia composta di corpo e spirito.<sup>72</sup>

La necessità dell'esistenza di tale composto, poi, è postulata, secondo Bonaventura, non solo dalla ragione teologica, ma anche dalla ragione filosofica. Infatti, se esiste una differenza in un rapporto di contrarietà, deve esistere anche l'altra e, quindi, se esiste il corporeo, deve esistere lo spirituale, e, se esistono gli estremi che sono adatti ad essere composti insieme, deve esistere anche il medio che realizzi tale composizione.<sup>73</sup>

In tal modo Bonaventura ritiene che l'esistenza dei tre generi di sostanze, cioè spirituali, corporali e composte, sia spiegata in base alla loro funzione per la realizzazione della perfezione dell'universo.<sup>74</sup> In particolare, per quanto riguarda il tema qui

---

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, sed contra 3, vol. II, pp. 41-42: «Si ergo vivens et intelligens est substantia spiritualis, quod autem vivificatur et per intellectum perficitur est corpus: ergo ad perfectam bonitatis manifestationem necesse fuit, fieri substantiam spiritualem et corporalem. Sed hoc non perfecte manifestarent, nisi una alteri communicaret, et hoc non potest esse nisi per unionem: ergo necesse fuit facere compositam ex utraque».

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, sed contra 4, vol. II, p. 42: «hoc non solum videtur ratione theologica, sed etiam philosophica: quia si est ponere unam differentiam contrarietatis, et alteram: si ergo corporale, et spirituale; et si ponere est extrema componibilia, ergo et medium». Cf. ARIST., *De caelo*, II, 3, 286 a 22-24.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. II, p. 42: «ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiae requiritur; et hoc propter triplicem perfectionem universi, quae attenditur in amplitudine ambitus,

trattato, emerge la funzione dell'uomo, che, in quanto composto di corpo e spirito, svolge un ruolo di mediazione essenziale affinché la sostanza corporea partecipi pienamente della bontà divina e affinché la Trinità si manifesti compiutamente secondo potenza, sapienza e bontà.

Inoltre il santo di Bagnoregio spiega che è corretto affermare che tutte le cose siano state create a causa della divina bontà, ma ciò avviene secondo due modalità differenti. *Fieri propter divinam bonitatem* da un lato significa esistere al fine di mostrare e far risplendere la divina bontà, e questo è proprio di tutto ciò che è stato creato ed esiste, essendo ogni cosa una precisa espressione della divina bontà; dall'altro lato *fieri propter divinam bonitatem* significa che determinati esseri sono stati creati al fine di rendere possibile la partecipazione della bontà divina e questa condizione si specifica a sua volta in una doppia maniera. Alcune creature, infatti, sono state fatte proprio per partecipare di tale bontà e queste sono le creature spirituali, altre sono state create affinché servissero alle creature che partecipano di Dio e fossero utili all'attuazione di tale partecipazione, e queste sono le creature corporali, le quali però in un certo modo partecipano anch'esse della bontà divina, non nel senso che la loro partecipazione sia uno *status*, cioè una condizione stabile e permanente, ma nel senso che sono ordinate verso ciò che è al di là di sé stesse, quindi secondo una tensione dinamica che, attraverso le creature spirituali, le indirizza verso Dio.<sup>75</sup> Infatti il corpo umano, che è il più perfetto tra

---

sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus tribus exprimit in causa triplicem perfectionem, videlicet potentiae, sapientiae et bonitatis».

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, concl., ad 1, vol. II, p. 42: «Quod obiicitur, quod in operibus salva debet esse ordinatio, ut omnia fiant propter divinam bonitatem participandum; dicendum, quod fieri propter divinam bonitatem est dupliciter: aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta; omnia enim exprimunt divinam bonitatem; aut participandam, et hoc dupliciter: aut quia sunt nata participare, aut quia serviunt participantibus. Primo modo conditae sunt creaturae spirituales,

i corpi, è ordinato in vista e in funzione dell'anima razionale, «per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis. Aut ergo omnis intentio naturae corporalis solvitur, aut necesse est pervenire mediante anima rationali in ultimum finem».<sup>76</sup> Per Bonaventura, dunque, il senso stesso dell'esistenza della natura corporea sarebbe vanificato, se non le fosse permesso di raggiungere il proprio fine ultimo ed essere partecipe della beatitudine finale, e tutto ciò si compie per l'imprescindibile mediazione dell'anima razionale. Tutta la creazione, in questo modo, converge verso l'uomo, composto delle due nature corporea e spirituale, e, attraverso l'anima razionale, può guadagnare la propria *consummatio*.<sup>77</sup>

### 1.2.2 Il livello di dignità di angelo e uomo

Poiché Bonaventura sostiene che tutte le creature sono state fatte per l'uomo, sorge il problema di capire se egli intenda comprendere anche gli angeli nel novero degli esseri che sono ordinati all'uomo e se collochi gli angeli ad un livello superiore o

---

secundo modo corporales: ipsae tamen aliquo modo participant; sed in earum participatione status non est, sed ordinantur ad ulteriorem».

<sup>76</sup> *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, concl., ad 2-3, vol. II, p. 42.

<sup>77</sup> In tutta la concezione del rapporto dell'uomo con Dio da un lato e con le altre creature terrestri dall'altro lato e nell'idea dell'uomo come medio tra Dio e le creature inferiori è possibile riconoscere una continuità con il pensiero di Ugo di San Vittore, cf. HUGO DE S. VICTORE, *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*, 7, 14, PL 176, 822B-C: «Deus hominem propter se fecit, cuncta alia propter homines condidit. Propter se fecit hominem, non quod ipse indigeret homine, sed ut homini quia melius dare nil potuit, seipsum fruendum daret; alia vero creatura sic facta est, ut et subjecta homini esset per conditionem, et deserviret ad utilitatem. Homo ergo quasi in quodam medio collocatus, habet super se Deum, sub se mundum, et corpore quidem deorsum mundo conjungitur; spiritu autem sursum ad Deum sublevatur».

inferiore o eguale a quello degli uomini. In realtà, a questo proposito, Bonaventura opera delle distinzioni e delle precisazioni, per puntualizzare la propria opinione, ed indica differenti punti di vista dai quali si può considerare la questione, suggerendo differenti soluzioni, in corrispondenza appunto dei diversi punti di vista.

Per quanto riguarda la conformità a Dio secondo la *convenientia proportionis*, l'uomo e l'angelo, in quanto creature razionali, si trovano nella stessa condizione, poiché sia l'angelo che l'anima umana sono conformi a Dio *ad intrinseca*, cioè in riferimento alla loro interna costituzione, infatti sono sostanze strutturate secondo le tre potenze di memoria, intelletto e volontà e inoltre l'origine, l'ordine e la distinzione di tali potenze riflettono l'ordine e la distinzione che sono intrinseci nelle persone divine alla natura divina.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, vol. II, p. 395: «Similiter in similitudine, quae attenditur in convenientia proportionalis vel proportionis, expresse assimilatur Deo creatura rationalis, et ideo secundum eam recte dicitur imago. Quod patet sic. Convenientia enim proportionis attenditur secundum similiter se habere. Similiter autem se habere, hoc potest esse dupliciter: vel in comparatione ad extrinseca, vel in comparatione ad intrinseca. Tunc autem est similitudo expressa, quando non tantum est similis modus se habendi in comparatione ad extrinseca, sed in comparatione ad intrinseca. Contingit autem comparare divinam essentiam ad creaturam; contingit etiam comparare personam ad personam. Omnis autem creatura aliquam comparationem habet, secundum quam aliquo modo conformatur Deo, secundum quod est causa creaturae, sicut est comparatio illa, quae est ad effectum productum. Sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino. Creatura vero rationalis non solum sic convenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentiarum originem, ordinem et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni et ordini, quae est in divinis personis intrinseca divinae naturae. — Et in hoc ostendit Augustinus in libro de Trinitate, hominem esse imaginem

Se si esaminano, invece, l'ordine e la gerarchia di rapporti tra l'uomo e l'angelo, bisogna distinguere due livelli di rapporti: quello relativo al fine e quello relativo alla dignità della natura.<sup>79</sup> Per quanto riguarda il fine, angelo e uomo sono sullo stesso livello, perché sono ordinati al medesimo fine, che è la beatitudine eterna e lo sono in maniera immediata.<sup>80</sup> Per quanto concerne la dignità di natura, parlando in senso assoluto, l'angelo è superiore all'uomo, perché possiede una natura interamente incorruttibile, quindi più nobile, e si colloca ad un grado superiore all'uomo,<sup>81</sup> come attesta la Sacra Scrittura in diversi passi, per esempio nel salmo ottavo, in cui è detto che l'uomo è di poco inferiore all'angelo, ma comunque inferiore.<sup>82</sup>

---

Dei; et hoc explanatum fuit in primo libro, ubi ostensum est, quod in anima rationali est unitas essentiae cum trinitate potentiarum ad invicem ordinatarum et quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis. Et ideo est ibi expressa similitudo proportionis; et propter hoc rationalis creatura, quae est homo, est imago Dei».

<sup>79</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 46: «cum quaeritur de ordine spiritus rationalis sive uniti ad spiritum angelicum vel separatum, de duplici ordine potest intelligi: aut de ordine quantum ad finem, aut quantum ad naturae dignitatem».

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*: «Si quantum ad finem; sic dico, quod sunt pares. Nam ad eundem finem, scilicet ad aeternam beatitudinem, immediate ordinantur; et eadem est mensura hominis, quae et Angeli, nec homo propter Angelum, nec Angelus propter hominem».

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, arg. 3, vol. II, p. 45: «in quolibet genere immortale et incorruptibile nobilius est mortali et corruptibili; sed Angelus per naturam est immortalis et incorruptibilis, homo vero e contrario».

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. II, p. 46: «Si autem loquamur de ordine quantum ad naturae dignitatem, dicendum, quod simpliciter loquendo, Angelus est creatura superior homine. Natura enim angelica, sicut patet ex multis locis Scripturae, nobilior est humana et in superiori gradu consistit». Cf. Sal 8, 6.

Inoltre Bonaventura sostiene che l'angelo è superiore all'uomo anche per il fatto che è posto come guida, governatore e reggitore dell'uomo, mentre l'uomo ha una maggiore conformità e somiglianza con Dio rispetto all'angelo dal punto di vista dell'ordinazione delle cose verso il loro fine, infatti le creature irrazionali hanno come loro fine intermedio l'uomo, attraverso il quale sono a loro volta indirizzate verso il fine ultimo e principale che è Dio.<sup>83</sup>

Ancora, per quanto riguarda la conformità a Dio secondo la *convenientia habitudinis*, che concerne il *bene esse* e coinvolge la considerazione del rapporto della creatura razionale con ciò che le è estrinseco, come il corpo, bisogna distinguere due punti di vista differenti, in base ai quali determinare la minore o maggiore somiglianza con Dio. Se si esamina la questione *positive*, cioè tenendo conto del rapporto effettivamente istituito ed intrattenuto con il corpo, l'anima umana è più conforme a Dio rispetto all'angelo, perché l'anima umana è immagine divina in modo più espresso ed efficace dell'angelo, in quanto essa, grazie al fatto di essere congiunta con il corpo, servendosi di esso è principio di altri esseri e *per illud totum inhabitat*, e quindi imita Dio in modo più ravvicinato dell'angelo, perché Dio è principio di tutto ed è uno in tutto. Se, invece, si considera la questione *privative*, cioè mettendo in primo piano l'assenza di rapporto con il corpo, l'angelo, in

---

<sup>83</sup> Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 401: «Secundus est, quo praeponitur creatura, quae est imago, aliis creaturis; et in hoc Angeli prae cellunt, quia non solum bestiis, sed etiam hominibus rectores sunt deputati, secundum illud, Ecclesiastici decimo septimo: *In unamquamque gentem prae posuit rectores*, Glossa: id est Angelos; et iste est ordo, quo creatura irrationalis regitur a Deo mediante rationali. — Tertius est ordo, quo creaturae irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem, propter quem sunt factae, et mediante illo in ultimum finem principalem; et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo quam Angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter homines quam propter Angelos».

quanto è separato dal corpo, rappresenta Dio in modo maggiore, perché Dio è puro spirito, privo di qualsiasi mescolanza e indipendente da ogni creatura.<sup>84</sup>

È di grande rilievo, inoltre, quanto Bonaventura afferma trattando dell'Incarnazione nel *Commento al terzo libro delle Sentenze*, quando pone la questione *Utrum maior sit congruitas ad unionem in humana natura quam in Angelo, an e converso*.<sup>85</sup> La soluzione che viene data è che senza dubbio maggiore fu la congruenza dell'unione della seconda persona della Trinità con la natura umana che con la natura angelica, come mostra in modo sufficiente il solo fatto stesso che Dio ha operato, nella persona del Figlio, assumendo la natura umana e non quella angelica.<sup>86</sup> Questo avvenimento di per sé non dice ancora qualcosa sulla superiorità dell'una natura sull'altra, in quanto potrebbe trattarsi di una congruenza di opportunità relativa soltanto al piano salvifico divino nei confronti dell'uomo, in base al quale era opportuna

---

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, pp. 401-402: «Illa vero convenientia habitudinis est de bene esse, quae attenditur in comparatione creaturae rationalis ad aliquod extrinsecum, utpote ad corpus, quod est ipsa inferius. Haec autem dupliciter potest esse expressior: vel privative vel positive. Si positive; sic anima est imago expressior, quae in hoc, quod coniungitur corpori ita, quod per illud est principium aliorum, et per illud totum inhabitat, magis repraesentat Deum, qui est principium omnium et qui unus est in omnibus. Si autem privative; sic Angelus magis repraesentat Deum, quia Deus est spiritus purus, omnino impermixtus et indepedens a creaturis omnibus; et hoc repraesentat angelicus spiritus, dum est a corpore secundum actum et aptitudinem separatus».

<sup>85</sup> Cf. *III Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2, vol. III, pp. 39-41.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. III, p. 40: «absque dubio maior fuit congruentia ad unionem in creatura humana quam in angelica. Et hoc quidem satis manifestat ipsa operatio divina. Deus enim nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit».

l'Incarnazione, e non altra forma di azione divina per redimere l'uomo caduto nel peccato.<sup>87</sup>

Ma ciò che è interessante dal punto di vista della domanda che si è posta precedentemente sul livello di dignità di angelo ed uomo, viene detto poco dopo, nelle ragioni che Bonaventura fornisce per suffragare la soluzione proposta. Infatti, considerando la questione dal punto di vista dell'istituzione della natura umana, è più adeguata l'unione con la natura umana per una triplice causa, e in primo luogo il motivo che viene addotto è che la *personalis discretio* che è dato ritrovare nella natura umana è dovuta all'origine della persona, cioè al modo secondo il quale l'essere umano è generato sempre necessariamente come figlio dai genitori. La condizione di figlio, che è propria dell'uomo e che lo identifica in relazione alla sua origine, è più conforme alla seconda persona della Trinità di quanto non lo sia la natura angelica, che è priva di tale condizione. Il Figlio, infatti, si distingue dal Padre secondo l'origine e, quindi, era più appropriato che assumesse quella natura che conserva in sé la proprietà della filiazione, come avviene nella natura umana; infatti, il Figlio, che dall'eternità era Figlio del Padre, entrando nella dimensione temporale si è reso figlio della Vergine madre.<sup>88</sup> Appare qui evidente che, relativamente all'origine che dà all'individuo umano la condizione di figlio, c'è per natura nell'uomo una somiglianza maggiore con la seconda

---

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*: Bonaventura spiega infatti più avanti che l'uomo aveva più bisogno dell'angelo «quia totus lapsus fuerat».

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*: «Secundum namque humanae naturae institutionem maior est congruitas in humana natura quam in angelica; et hoc triplici de causa. — Prima est propter personalem discretionem, quae quidem in humana reperitur secundum originem, et non in angelica; et ideo magis congruebat, quod persona Filii, quae distinguitur a persona Patris secundum originem, eam naturam acciperet, in qua proprietatem filiationis retineret; et hoc quidem factum est in humanae naturae assumptione. Nam idem ipse, qui ab aeterno erat Patris Filius, ex tempore factus est filius Virginis matris».



persona della Trinità, di quanto non possa vantare l'origine dell'angelo, che non possiede tale condizione. E certamente si può affermare che la maggiore somiglianza implica una maggiore dignità, da questo punto di vista, nella natura dell'uomo rispetto a quella angelica.

Anche nella seconda *ratio*, che viene proposta da Bonaventura per spiegare la maggiore *congruitas* dell'unione divina con l'uomo rispetto all'angelo, emerge una forma di maggiore dignità dell'uomo nei confronti dell'angelo, dovuta anche in questo caso ad una maggiore somiglianza con Dio. Infatti, il santo di Bagnoregio dice testualmente che questa seconda ragione è fondata su una *maior divini exemplaris repraesentatio*, che a sua volta è motivata con il fatto che l'uomo è detto *minor mundus*.<sup>89</sup> Quindi l'assunzione della natura umana e non di quella angelica è spiegata con la superiore capacità dell'uomo di raffigurare il divino esemplare e questa capacità è significativamente ricondotta al fatto che l'uomo racchiude in sé in modo mirabile l'intero universo sensibile ed è una sorta di microcosmo. Bonaventura specifica subito dopo che l'uomo si trova in una condizione che lo rende assolutamente unico, dovuta al fatto di essere unione di anima e corpo; infatti, l'anima razionale, in quanto è considerata in sé, è già immagine di Dio, ma è raffigurazione divina anche perché, essendo unita al corpo, lo governa e lo pervade, imitando così il rapporto che Dio ha con il *maior mundus*.<sup>90</sup>

Anche la terza *ratio* relativa all'istituzione della natura umana fa riferimento alla composizione dell'uomo con anima e corpo, per la quale egli «quodam modo communicat cum omni

---

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*: «Secunda ratio est propter maiorem divini exemplaris repraesentationem, ratione cuius homo dicitur minor mundus».

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*: «Anima enim rationalis non tantum repraesentat Deum, prout consideratur in se, sed in quantum unitur corpori, quod regit et in quo toto inhabitat, sicut Deus in maiori mundo».

creatura».<sup>91</sup> Questa comunanza dell'uomo con tutti gli esseri del creato è un punto fondamentale della concezione della creazione di Bonaventura, della sua visione dell'uomo come microcosmo e della funzione esercitata dall'uomo in rapporto alle altre creature, e su di essa mi soffermerò tra breve più a lungo. Qui essa mette in luce ancora una volta l'unicità della natura umana dovuta alla sua costituzione, tale per cui con l'Incarnazione non solo la stessa natura umana è assunta da Dio e quindi deificata, ma, nello stesso tempo, ogni singola natura del creato ne beneficia ed è esaltata e portata ad un livello di eccellenza, grazie alla sua intima e strutturale somiglianza con l'uomo, che è dotato di corpo come ogni creatura sensibile, e di spirito, come le creature angeliche. Il fatto che Dio scelga di unirsi ad una natura creata non può lasciare inalterata la dignità di tale creatura, ma la *Deitas* in questo modo sceglie di condividere, di mettere in comune con tale creatura la propria divinità, compiendo un processo di vera e propria *deificatio* della natura umana; quest'ultima, a sua volta, per natura si trova in una condizione di condivisione e di comunanza sia con tutte le altre nature sensibili, perché una sua parte essenziale e determinante, la corporeità, è propria anche di quelle nature e ciò fa sì che in certo modo l'elevazione della natura umana sia trasmessa e comunicata anche a tutte le nature corporee, sia con le creature puramente spirituali, alle quali è simile per la parte più elevata dell'anima.<sup>92</sup> Questa situazione mostra con grande evidenza che, se Dio avesse assunto la natura angelica, l'universo sensibile non avrebbe partecipato della divinità

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*: «Tertia ratio est propter multiplicem hominis compositionem. Quia enim homo compositus est ex natura corporali et spirituali, et quodam modo communicat cum omni creatura, sicut dicit Gregorius; hinc est, quod cum humana natura assumitur et deificatur, quodam modo omnis natura in ea exaltatur, dum in suo simili Deitati unitur».

e non avrebbe beneficiato di tale assunzione in modo da essere condotto al proprio compimento, cosa che invece accade grazie all'assunzione della natura umana.<sup>93</sup> Si manifesta così una capacità in più della natura umana rispetto a quella angelica, nel contribuire al perfezionamento dell'intero universo e quindi nella collaborazione all'opera divina della redenzione del creato.

Nella stessa questione *Utrum maior sit congruitas ad unionem in humana natura quam in Angelo, an e converso*, considerando il problema dal punto di vista della *reparatio* della natura umana, Bonaventura fornisce un altro gruppo di tre motivazioni, delle quali la seconda mette in luce un ulteriore elemento degno di nota in merito al livello di dignità dell'uomo e dell'angelo, perché afferma che era meglio che il Figlio di Dio assumesse la natura umana, anziché quella angelica, perché l'uomo «minus indignus erat, quia per alium corruerat».<sup>94</sup> In questo caso Bonaventura dichiara direttamente ed esplicitamente la minore indegnità dell'uomo rispetto all'angelo in relazione non alla natura in quanto tale dell'uno o dell'altro, bensì in relazione alla differente modalità di caduta nel peccato che li distingue; infatti, nel caso del peccato dell'uomo viene individuata un'attenuante, che non è presente nel caso dell'angelo, dovuta al fatto che l'uomo fu indotto al peccato attraverso la tentazione del diavolo;<sup>95</sup> all'angelo viene così addebitata una maggiore superbia rispetto all'uomo, e quindi una minore dignità dal punto di vista morale.<sup>96</sup>

Ancora è da sottolineare che Bonaventura sostiene il principio dionisiano secondo cui è legge divina che le realtà più

---

<sup>93</sup> Cf. *ibid.*: «assumptio humanae naturae plus facit ad totius universi perfectionem quam angelicae».

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*, ad 4, vol. III, p. 41: «Praevaricatio humani generis sumsit exordium a daemone et ab homine; sed ab homine tanquam a principali auctore, a daemone sicut a suggestore».

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, ad 3, vol. III, p. 41: «angelus lapsus [...] minus tamen dignus erat, quoniam ex maiori superbia peccaverat».

basse siano ricondotte alle più alte attraverso intermediari e lo utilizza per riconoscere la necessità del fatto che il mondo corporeo sia posto in relazione con Dio attraverso una mediazione che, per il santo francescano, è svolta dall'uomo;<sup>97</sup> inoltre la necessità della mediazione deve in certo modo valere anche tra uomo e Dio, ma, nello stesso tempo, per Bonaventura è irrinunciabile la concezione, di derivazione agostiniana, secondo cui l'anima umana ha la possibilità di un contatto diretto ed immediato con Dio.<sup>98</sup> La soluzione a questa aporia consiste nell'attribuire agli angeli una funzione mediatrice tra Dio e anima umana, paragonabile, secondo

---

<sup>97</sup> Cf. BONAVENTURA, *Brevil.*, 2, 9, vol. II, p. 226: «cum primum principium sit beatissimum et benevolentissimum; ideo sua summa benevolentia beatitudinem suam communicat creaturae, non tantum spirituali et proximae, sed etiam corporali et longinquae. Corporali tamen et longinquae communicat mediate, quia 'lex divinitatis haec est, ut infima per media reducantur ad summa'. Et ideo non tantum spiritum angelicum et separatum fecit beatificabilem, sed etiam spiritum coniunctum, scilicet humanum». Per il riferimento allo Ps.-Dionigi cf. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia* [d'ora in poi CH], IV, 3, PG 3, 181A, e VIII, 2, PG 3, 240D e ID., *De ecclesiastica hierarchia* [d'ora in poi EH], V, 1, 4, PG 3, 504C-D. Per l'analisi del rapporto diretto tra uomo e Dio e della mediazione angelica tra Dio e anima umana cf. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man...*, cit., in «Franciscan Studies» 21 (1961), pp. 339-342.

<sup>98</sup> Cf. per esempio AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher (Corpus Christianorum Series Latina, 44A), Brepols, Turnhout 1975, 51, 2, [PL 40, 33], p. 80, 46-49: «cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit deo coniunctius», 51, 4, [PL 40, 33], p. 82, 85-88: «iste spiritus ad imaginem dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intellegentia ueritatis; haeret enim ueritati nulla interposita creatura» e 54, [PL 40, 38], pp. 92, 3 - 93, 40; ID., *De libero arbitrio*, 1, 10, 21, PL 32, 1233; ID., *De Trinitate*, 14, 14, 20, PL 42, 1051.

un'immagine usata da Agostino,<sup>99</sup> a quella di finestre che si aprono per lasciare passare la luce divina, in modo tale che siano salvi sia il principio dionisiano della mediazione, perché gli angeli stanno in mezzo tra Dio e anima e rendono possibile il contatto tra i due, sia il contatto diretto tra Dio e anima, perché la luce divina non è ritrasmessa dagli angeli dopo che essi l'hanno ricevuta e non è rinviata all'anima secondo la modalità delle capacità angeliche, ma semplicemente gli angeli fanno in modo che non ci siano ostacoli che impediscano il contatto tra l'anima e la luce divina.<sup>100</sup>

Anche la funzione degli angeli custodi non interferisce nel rapporto diretto dell'uomo con Dio, perché essa consiste semplicemente nel tutelare l'essere umano e al massimo promuoverlo con l'esercizio di una certa influenza, che agisce, comunque, sempre e soltanto sulla parte inferiore dell'anima,

---

<sup>99</sup> Cf. ID., *Enarrationes in psalmos*, ed. E. Dekkers - I. Fraipont (Corpus Christianorum Series Latina, 38-40), Brepols, Turnhout 1956, 118, sermo 18, 4, [PL 37, 1553], vol. 40, pp. 1725, 22 – 1726, 31: «Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae diuina dicuntur uel ostenduntur, intellegant. Sed si ad hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei, et per hanc intellegat; sed ita dicitur intellectum dare homini, et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui, uel illuminare domum, cui fenestram facit, cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur atque illustretur, aperiat».

<sup>100</sup> Cf. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. V, pp. 327-454 [d'ora in poi *In Hexaëmeron*], 3, 32, vol. V, p. 348: «Ille thearchicus radius, descendens in caelestem hierarchiam, illam illuminat et per illam ecclesiasticam sive subcaelestem. — Totum tamen facit ille radius, quia Angeli ibi nihil faciunt nisi occasionaliter; sicut, si quis vellet, quod radius illuminaret multas domus, aperiret fenestras, et tunc radius omnes domus illuminaret; et sicut, si quis praepararet multa specula ad recipiendum lumen. Deinde ordine resolutorio ille radius nos reducit in contemplationem caelestium et deinde supercaelestium».

perché l'angelo può suggerire e consigliare interiormente l'uomo; Bonaventura ammette che l'angelo può illuminare la parte inferiore dell'anima anche al modo di una luce che si irradia oppure anche offrendosi come specchio, ma dichiara che non è agevole capire come ciò possa avvenire;<sup>101</sup> invece la parte superiore, la mente, propriamente immagine divina, è illuminata soltanto da Dio *per luminis infusionem*, così che Bonaventura esclude non solo la necessità, ma anche la possibilità che un intelletto intermedio tra Dio e l'uomo possa illuminare la mente umana.<sup>102</sup> Quindi, la

---

<sup>101</sup> Cf. *II Sent.*, 10, 2, 2, concl., vol. II, p. 266: «Animam igitur quoad supremam partem Angelus non potest illuminare, sed quantum ad inferiorem partem rationis posuerunt catholici tractatores, animas nostras a beatis Angelis per eorum revelationes illuminari. Hoc autem tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur Angelus inferiorem portionem illuminare per modum luminis irradiantis; alio modo, ut intelligatur illuminare per modum speculi offerentis; tertio modo, ut intelligatur illuminare per modum linguae vivaciter exprimentis. Omnes hic modi, etsi aliquomodo sint intelligibiles, cum Angelus sit lumen et speculum et habeat etiam spiritualis interpretationis sive locutionis officium, sustinere possunt; tertius tamen modus intelligibilior est. Non enim multum bene apparet, quomodo Angelus irradiet, nec quomodo se offerat aspectui animae; sed hoc satis intelligibile est, quomodo Angelus possit animae quod concepit suggerere. Et sicut doctor, dum exterius loquitur, excitat intellectum et viam parat ad intelligendum, et viva et efficax locutio quadam sua vivacitate ad intellectum nostrum habet ingressum, dum sonat in aure corporis exterius, ratione cuius etiam libentius audit homo bonum clericum, cuius sermo est efficax et vivus, 'cum habeat aliquid latentis energiae vivae vocis actus', ut dicit Hieronymus; sic etiam suo modo intelligendum est, quod Angelus hoc possit facere interius; et sic illuminat, non lumen infundendo nec solum offerendo sicut obiectum vel speculum, sed etiam vivaciter excitando, sicut doctor exterior, et adhuc efficaciori modo».

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*: «rationes ostendentes, quod Angelus non potest intellectum nostrum illuminare, loquuntur de intellectu quantum ad

dottrina dionisiana secondo cui la luce divina si trasmette attraverso la mediazione degli angeli all'uomo,<sup>103</sup> citata da Bonaventura nella questione *Utrum Angeli mittantur ad illuminandum nostrum intellectum*,<sup>104</sup> è interpretata dal frate di Bagnoregio nel senso che gli angeli sono intermediari perché aiutano e supportano la relazione dell'uomo con Dio, che resta una relazione diretta.<sup>105</sup>

### 1.2.3 L'uomo è ogni creatura

Bonaventura usa l'affermazione, richiamata precedentemente, secondo cui l'uomo «quodam modo communicat cum omni creatura» riprendendone l'idea da Gregorio Magno, che in proposito trae spunto da una frase di Gesù presente nel *Vangelo secondo Marco*: «praedicate Evangelium omni creaturae».<sup>106</sup> Gregorio si chiede il significato di tale mandato e risponde che non è possibile che Cristo intendesse rivolgere l'invito a predicare il vangelo ad esseri che non fossero capaci di comprenderlo; allora suggerisce di interpretare la frase a partire dal fatto che l'uomo possiede qualcosa di ogni creatura, avendo in comune l'essere con

---

superiorem portionem, scilicet mentem, et de illuminatione, quae quidem est per luminis infusionem; et hoc solius Dei est proprium».

<sup>103</sup> Cf. *CH*, 13, 3, PG 3, 301B-C.

<sup>104</sup> Cf. *II Sent.*, 10, 2, 2, arg. 1, vol. II, p. 264.

<sup>105</sup> Cf. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man...*, cit., in «Franciscan Studies» 21 (1961), pp. 341-342: «The rather clearly expressed doctrine of Denis that the divine light is received first and in its greatest fullness by the highest ranks, and that the others below take part in this light only through them, is interpreted by the Seraphic Doctor in the sense of an exterior and accidental influence; whatever helps man on his road to God is considered as a medium only in the sense that it created certain dispositions which help to guarantee and strengthen man's immediate ordination towards God».

<sup>106</sup> Mc 16, 15.

le pietre ed in generale con le realtà non viventi, la vita con i vegetali, la sensibilità con gli animali e l'intelligenza con gli angeli.<sup>107</sup> Da ciò ricava la conseguenza che, posto che l'uomo ha qualcosa di comune con ognuno degli esseri creati, si può affermare che l'uomo è ogni creatura relativamente alla determinazione condivisa con ognuna: «si igitur commune habet aliquid cum omni creatura homo, iuxta aliquid omnis creatura homo».<sup>108</sup> Quindi si deve intendere che il vangelo è predicato ad ogni creatura quando è predicato al solo essere umano, perché ogni essere non è totalmente altro dall'uomo, ma condivide con lui una certa somiglianza; inoltre tutto ciò che è sulla terra è stato creato per l'uomo.<sup>109</sup> Anche quest'ultimo è un tema caro a Bonaventura, ma in un senso ancora più ampio di quello indicato da Gregorio, perché, mentre questi limita alle creature terrestri il finalismo convergente sull'uomo, Bonaventura lo estende a tutte le

---

<sup>107</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Étaix, (Corpus Christianorum Series Latina, 141), Brepols, Turnhout 1999, 29, 2, [PL 76, 1214A-B], pp. 245, 23 – 246, 36: «Numquid, fratres mei, sanctum euangelium uel insensatis rebus, uel brutis animalibus fuerat praedicandum, ut de eo discipulis dicatur: *Praedicate omni creaturae?* Sed omnis creaturae nomine signatur homo. Sunt namque lapides, sed nec uiuunt, nec sentiunt. Sunt herbae et arbusta, uiuunt quidem, sed non sentiunt. Viuunt dico, non per animam, sed per uiriditatem, quia et Paulus dicit: *Insipiens, tu quod seminas non uiuificatur, nisi prius moriatur*. Viuit ergo quod moritur, ut uiuificetur. Lapidēs itaque sunt, sed non uiuunt. Arbusta autem sunt, et uiuunt, sed non sentiunt. Bruta uero animalia sunt, uiuunt, sentiunt, et discernunt. Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, uiuere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis».

<sup>108</sup> *Ibid.*, PL 76, 1214B, ed. Étaix p. 246, 36-38.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, PL 76, 1214B-C, ed. Étaix p. 246, 38-41: «Omni ergo creaturae praedicatur euangelium, cum soli homini praedicatur, quia ille uidelicet docetur, propter quem in terra cuncta creata sunt, et a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt».



creature, senza eccezioni, compresi gli angeli, secondo le precisazioni individuate precedentemente e secondo quanto sarà detto poco più avanti. Infatti, si può dire che tutte le creature, quindi anche gli angeli, sono ordinate all'uomo *in ratione finis* cioè come medio verso Dio, come dimostra il fatto che l'anima umana è stata creata per ultima in ordine temporale, ad indicare che essa è il fine ed il compimento di tutte le cose: «post omnia producta est anima humana tanquam finis omnium et consummatio».<sup>110</sup> Rimane comunque assodato che la creatura angelica ha una maggiore vicinanza con Dio *in ratione principii* ed infatti è stata creata prima di tutte le altre.<sup>111</sup>

Bonaventura ripete diverse volte lo stesso concetto, indicando come fine di tutte le cose l'uomo, che, a sua volta, le riconduce al fine ultimo che è Dio; nel prologo del *Breviloquium* sostiene che «omnes creaturae ad hoc factae sunt, ut serviant homini tendenti ad supernam patriam»,<sup>112</sup> riaffermando che il finalismo di tutto il creato converge sull'uomo, in quanto questi è fatto per dirigersi verso Dio, e, nello stesso tempo, mettendo in rilievo che tutte le creature svolgono nei confronti dell'uomo un servizio che gli deve essere utile per la beatitudine eterna. Quest'ultima non è una prerogativa esclusiva degli esseri razionali, infatti le nature inferiori sono ordinate all'uomo in modo tale che questi possa in certo modo ricondurle alla beatitudine stessa; l'utilità delle creature corporali nei confronti dell'essere umano si armonizza, e trova a sua volta un proprio beneficio, con la condizione e capacità dell'uomo di essere *finis sub fine* e di poter

---

<sup>110</sup> *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 3, ad 6, vol. II, p. 418.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*: «cum Deus sit alpha et omega, principium et finis, et rationalis creatura in utraque habitudine sit ei propinqua; proprie tamen loquendo, angelica natura plus ei appropinquat in ratione principii, et humana plus in ratione finis: ideo inter omnes creaturas prior omnium creata est sapientia, sive creatura angelica, et dignitate et origine».

<sup>112</sup> *Brevil.*, Prol., 4, vol. V, p. 206.

operare una *reductio* di esse a Dio.<sup>113</sup> Ma non sono soltanto le creature corporali ad essere fatte per l'uomo, come Bonaventura afferma in diversi luoghi, ma tutti gli esseri creati, come il maestro francescano sostiene chiaramente quando dice che «solus homo dicitur omnis creatura, et omnia propter ipsum quodam modo fieri, et ad ipsum etiam referri».<sup>114</sup>

Queste affermazioni sono così dichiaratamente onnicomprensive da non escludere nessuna creatura, quindi neanche gli angeli. Infatti, si può osservare che gli angeli e gli uomini sono sullo stesso livello dal punto di vista del loro essere immediatamente ordinati a Dio e in questa loro condizione di parità sono come concittadini dello stesso regno celeste e in quanto tali esercitano un reciproco servizio a beneficio gli uni degli altri.<sup>115</sup> Gli angeli vengono incontro alla debolezza umana e gli uomini, che, a differenza degli angeli, hanno la capacità di ripristinare il loro stato precedente la caduta, colmano il vuoto lasciato nelle schiere angeliche.<sup>116</sup> Quindi gli angeli sono in certo modo ordinati all'uomo

---

<sup>113</sup> Cf. *II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 1, concl., vol. II, pp. 419-420: «corporales naturae inferiores factae sunt, ut deservirent creaturae rationali, sicut supra ostensum fuit; factae sunt etiam, ut mediante illa quodam modo perducantur in finem: hinc est, quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita, quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei utile, et quod, mediante illa creatura, naturae inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem».

<sup>114</sup> *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 3, ad 5, vol. II, p. 399.

<sup>115</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 46: «sicut lex caritatis facit in membris corporalibus et concivibus civitatis, quod unum membrum supplet indigentiam alterius — ut patet, quia oculus videt viam sibi et pedi, et pes fert se ipsum et oculum, et in civibus terrenae civitatis similiter contingit — similiter intelligendum est in homine et Angelo, qui sunt cives civitatis supernae».

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*: «homo habet habilitatem ad labendum frequenter, et possibilitatem ad resurgendum; Angelus vero stans perpetuitatem in stando, et cadens impossibilitatem in resurgendo: ideo Angelus stans

perché gli forniscono un utile aiuto, ma ciò non inficia la superiore dignità angelica, bensì è con essa compatibile, in quanto l'attività di supporto degli angeli è esercitata "dall'alto", nel senso che il loro custodire e governare gli uomini è un'azione che implica la loro superiorità in fatto di dignità di natura.<sup>117</sup> Così si capisce in che modo anche gli angeli siano per l'uomo e nello stesso tempo va posto in evidenza che la convergenza dell'intero creato verso l'uomo, che gli conferisce una posizione di centralità, si spiega con il ruolo determinante che l'uomo stesso esercita in quel processo ascendente che consiste nella riconduzione dell'universo a Dio, che culmina nell'Incarnazione, atto con il quale la natura umana viene esaltata e, con essa e in essa, come si è visto, tutti gli esseri, corporei e spirituali. È questo ruolo che giustifica pienamente il servizio che gli angeli, insieme alle altre creature, rendono all'uomo.<sup>118</sup>

---

sustentat hominem sive infirmitatem humanam, et homo resurgens reparat ruinam angelicam; ideo quodam modo Angelus propter hominem, et quodam modo homo propter Angelum». Cf. anche *II Sent.*, d. 9, a. u., q. 5, concl., vol. II, p. 250: «Quia vero homines possunt ad eminentiam gratiae et gloriae, in qua sunt Angeli, elevari, potest ex hominibus et Angelis idem ordo constitui, quia, quamvis non convenient in natura, assimilantur tamen et aequantur in hac gratia; et per hunc modum reparatur Angelorum ruina. [...] Concedendum est igitur, quod sicut de singulis ordinibus aliqui ceciderunt, sic etiam singuli ordines per homines restaurabuntur».

<sup>117</sup> Cf. *II Sent.*, d. 11, a. 1, q. 1, ad 3, vol. II, p. 278 e in particolare: «custodire autem hominem, etsi ministerium dicat, magis tamen importat, Angelum praesidere homini quam esse subiectum».

<sup>118</sup> Cf. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man...*, cit., in «Franciscan Studies» 21 (1961), p. 346-349 e riassuntivamente p. 349: «although man is not the highest being in creation, he does hold the central place and exercises a decisive function in the general return. In this position and function lies the real reason for the universal service of all creatures to him».

Il fatto che tutto il mondo sia stato fatto per l'uomo e sia al suo servizio, affinché l'uomo stesso serva colui che ha creato sia il mondo che l'uomo,<sup>119</sup> fa sì che il mondo fisico partecipi della storia del *minor mundus* che è l'uomo, con le sue cadute e le sue speranze di rinnovamento, in modo tale che l'universo risente dell'andamento delle vicende umane e condivide con l'uomo le tappe della storia della salvezza, all'interno di un vincolo, per il quale è necessario che l'abitazione sia in una relazione di concordia e di armonia con il suo abitatore; di conseguenza, quando l'uomo fu creato giusto, il mondo sensibile dovette corrispondere al suo stato ed essere ben disposto ed ordinato per riflettere e rispondere efficacemente all'armonia propria dell'uomo, quando l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, anche il mondo lo dovette seguire, subendo una fase di decadimento, inoltre se l'uomo subisce un turbamento, anche il mondo deve subirlo, se l'uomo è segnato da un processo di purificazione, anche il mondo si purifica, se l'uomo viene rinnovato, anche il mondo lo segue nella rigenerazione, se l'uomo giunge al termine del suo percorso di perfezionamento, anche il mondo deve arrivare ad uno stato di quiete appagata e di riposo calmo, ordinato e pacifico.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Cf. BONAVENTURA, *Sermones de Tempore, Dominica octava post Pentecosten, Sermo I, 1*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. IX, p. 385: «Totus mundus servit homini, quia factus est pro homine, ut ipse serviat ei qui fecit mundum et hominem».

<sup>120</sup> Cf. *Brevil.*, 7, 4, vol. V, pp. 284-285: «Deus secundum sapientiam suam ordinatissimam cunctum mundum istum sensibilem et maiorem fecit propter mundum minorem, videlicet hominem, qui inter Deum et res istas inferiores in medio collocatus est; hinc est quod ut omnia sibi invicem congruant, et habitatio cum habitatore habeat harmoniam, homine bene instituto, debuit mundus iste in bono et quieto statu institui; homine labente, debuit etiam mundus iste deteriorari; homine perturbato, debuit perturbari; homine expurgato, debuit expurgari; homine innovato, debuit innovari; et homine consummato, debuit quietari».

Tutto ciò è possibile anche per la condivisione fondamentale, di cui si è detto precedentemente, che sussiste tra ogni creatura e l'uomo,<sup>121</sup> che garantisce la possibilità dell'attuazione della rigenerazione complessiva dell'universo e del suo giungere ad una pienezza definitiva, attraverso una certa qual partecipazione alla glorificazione dell'uomo.<sup>122</sup> In tutta la natura materiale e sensibile è presente un appetito al suo perfezionamento che la spinge ad essere unita ad una forma più elevata della materia che è l'anima razionale;<sup>123</sup> infatti, la più nobile e perfetta struttura complessa

---

<sup>121</sup> In diversi punti delle opere di Bonaventura ritroviamo espressa questa idea, anche con il richiamo a Gregorio Magno e al *Vangelo* di Marco: cf. *ibid.*, vol. V, p. 286: «in homine, qui similitudinem habet cum omni genere creaturae»; *Comment. in Sap.*, 1, 7, vol. VI, p. 114: «Et hoc quod continet omnia; id est homo, qui convenientiam habet cum omni creatura», propter quod Marci ultimo omnis creatura appellatur, secundum Gregorium» e 11, 27, vol. VI, p. 184: «*Parcis autem omnibus*, scilicet hominibus, qui dicuntur omnis creatura, secundum illud Marci ultimo: 'Praedicate Evangelium omni creaturae'; *Sermo de Ss. Philippo et Iacobo apostolis*, 3, vol. IX, p. 533: «Ipsa creatura, id est homo, qui communicat cum omni creatura et est omnis creatura, sicut et ibi: *Praedicate omni creaturae*, id est soli homini»; *II Sent.*, 1, 1, divisio textus, vol. II, pp. 13-14: «homo communicat cum omnibus creaturis, et cetera facta sunt propter hominem», a proposito di quest'ultima citazione cf. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man...*, cit., in «Franciscan Studies» 21 (1961), p. 334, n. 102: «The first part of the sentence surely includes all creatures, and there is no indication that the corresponding second part is understood in a less general sense».

<sup>122</sup> Cf. *Brevil.*, 7, 4, vol. V., p. 286: «in ipsius [*scilicet hominis*] innovatione et glorificatione possunt dici omnia innovari et quodam modo praemiari».

<sup>123</sup> Cf. BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. V, pp. 317-325 [d'ora in poi *De reductione*], 20, p. 324: «appetitus, qui est in materia, ordinatur ad rationes intellectuales, ut nullo modo perfecta sit generatio, nisi anima rationalis uniatur materiae corporali».

presente nel mondo è il corpo umano, che è fatto per essere completato dalla forma più nobile, l'anima, che a sua volta è fatta per unirsi al corpo, essendo tale unione qualcosa di essenziale per l'anima stessa, cioè una modalità che appartiene necessariamente alla sua essenza.<sup>124</sup> L'unione di anima e corpo nell'uomo dà luogo, quindi, ad un composto perfetto, compiuto, la cui compiutezza giustifica il fatto che sia stato creato dopo le altre creature, essendo ciò a cui tende tutto ciò che esiste di corporeo, e, proprio perché anche le nature inferiori potessero essere in qualche modo glorificate nell'uomo, il corpo di quest'ultimo dovette essere costituito degli elementi fisici terrestri.<sup>125</sup>

### 1.3 Conditio e deviatio *dell'uomo*

Il tema dell'uomo come microcosmo esalta l'eccellenza della dignità dell'uomo, culminando nella celebrazione del libero arbitrio, che per Bonaventura è ciò che garantisce, più di ogni altro carattere ed elemento, la somiglianza con il principio divino,

---

<sup>124</sup> Cf. *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, concl., vol. II, p. 50: «Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura. Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens, quod est nobilissimum in anima».

<sup>125</sup> Cf. *II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 1, concl., vol. II, pp. 419-420: «Quia enim corporales naturae inferiores factae sunt, ut deservirent creaturae rationali, sicut supra ostensum fuit; factae sunt etiam, ut mediante illa quodam modo perducantur in finem: hinc est, quod debuit fieri rationalis creatura taliter composita, quod obsequium inferiorum creaturarum esset ei utile, et quod, mediante illa creatura, naturae inferiores quodam modo perducerentur ad beatitudinem. Et ideo, ut naturae inferiores possent homini deservire et in homine quodam modo glorificari, debuit homo non tam ex natura superiorum corporum quam ex natura elementorum constitui».

costituendo un tema di riflessione su cui si incardina la considerazione del mondo della *voluntas* e dell'*affectus* come quello attraverso il quale è possibile leggere il nesso che strutturalmente collega l'uomo a Dio.

L'uomo è certamente immagine divina per la sua anima razionale, che nella sua triplice costituzione rispecchia la Trinità, e nello stesso tempo la libertà, che per Bonaventura è tutta l'anima, è somiglianza della vita divina, la quale si esprime come bene che si diffonde liberamente per una volontà di amore che rivela la sua essenza.

La suprema libertà della volontà divina è ciò attraverso cui il *dominium* esercitato da Dio sull'intera creazione realizza il suo piano salvifico, trasmettendosi in modo da non porre ciò che è sotto la sua signoria in una condizione di schiavitù, indicando in questa maniera all'uomo la via da seguire per riuscire ad esercitare anch'egli una forma di *dominium* sulle realtà mondane, che, da un lato, non si traduca in una forma di oppressione, ma in un'esperienza capace di riassorbire e ricondurre tutto il mondo fisico alla dimensione di beatitudine cui anch'esso tende e, dall'altro lato, permetta all'uomo stesso di non finire egli stesso prigioniero e schiavo di questo esercizio di *dominium*, attraverso una relazione distorta con il possesso delle cose e con il governo del mondo.

In tale contesto, la forma più compiuta di signoria umana si rivela la *paupertas*, che secondo questa prospettiva non si può intendere come una virtù tra le altre e accanto alle altre, ma come la modalità specifica che consente un pieno esercizio della libertà e, conseguentemente, la via obbligata da percorrere per ricostituire nella sua integrità quell'*imago* divina, che l'uomo è per sua natura ontologica, ma è stata occultata a partire dal peccato originale. La *rectitudo* e la *similitudo* possedute dall'uomo nel suo stato di innocenza hanno subito una deformazione ed un allontanamento, che producono quell'inquietudine che chiede e cerca di essere

placata attraverso una ricostituzione del rapporto con il principio, ricostituzione che neoplatonicamente si rivela nella forma del ritorno al principio e all'uno, perché l'unità è la dimensione grazie alla quale è possibile ricomporre la frattura interna provocata dalla *cupiditas*, che non a caso è l'opposto della *paupertas*.

Dio, infatti, creò l'uomo retto, ma l'uomo non si mantenne tale e si rese responsabile di una distorsione che compromise la propria condizione e segnò con ciò tutta la propria storia.<sup>126</sup> La *deviatio* prese il posto della *rectitudo* e l'*aversio a Deo* prese il posto della *conversio ad Deum*, con la conseguente perdita in primo luogo della *rectitudo*, ma non della *rectitudinis aptitudo*, in secondo luogo dell'*habitus*, che traduceva in storia vissuta il senso ontologico e la vita della *similitudo*, ma non dell'*appetitus*, che mantiene operante la possibilità del ritorno attraverso una tensione che agostinianamente non trova requie, e in terzo luogo della *similitudo*, ma non dell'*imago*, che fu la forma ridotta assunta appunto dalla *similitudo*.<sup>127</sup>

Le tre dimensioni dell'*intelligentia*, della *voluntas* e della *virtus* vissero secondo il loro modo specifico tale cambiamento di condizione, così che l'*intelligentia* perse il rapporto diretto con la somma verità, non ebbe più la possibilità di una conoscenza stabile e senza traumi, ma, resa *ignara*, vide decadere il piacere del sapere in *curiositas*, che la spinge a intromettersi in *infinite quæstiones*, cioè interrogativi che non riescono mai ad arrivare ad una risoluzione conclusiva, secondo l'espressione paolina<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Cf. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976, p. 23.

<sup>127</sup> Cf. *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5 e in particolare: «Potest etiam notari status, in quem cecidit. Sic enim cecidit a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem, perderet habitum, non appetitum: quia sic amisit similitudinem, ut tamen pertranseat in imagine».

<sup>128</sup> Cf. 2 Tim 3, 7.



sempre alla ricerca di un apprendimento che soddisfi le domande, ma che non è mai capace di raggiungere la conoscenza della verità.<sup>129</sup>

La *voluntas*, non essendo più in armonia con la somma bontà e non trovando, quindi, più in lei il compimento delle proprie inclinazioni e tensioni, non esercitando più la leggerezza della libertà propria del suo stato di innocenza e della sua signoria senza ostacoli, fu dominata dalla *concupiscentia* e dalla *cupiditas* e si venne a trovare in una condizione deformata di insaziato bisogno e desiderio. La *virtus* non agendo più in continuità con l'onnipotenza divina, divenne debole e quindi in qualche modo impotente, nonché instabile e bisognosa di sostegno e aiuto.<sup>130</sup> La condizione nella quale l'uomo si viene così a trovare genera insieme sia la necessità morale che il bisogno esistenziale del recupero di quanto è stato smarrito e del ritorno alla sorgente che può permettere tale riacquisizione.

---

<sup>129</sup> Cf. *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5.

<sup>130</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, pp. 5-6.

## 2. L'ANIMA COME LIBERO ARBITRIO

### 2.1 *La nihilitas dell'uomo*

La grande dignità dell'uomo è particolarmente riconoscibile attraverso il libero arbitrio di cui egli è dotato. L'ambito della riflessione etica riveste, per Bonaventura, un rilievo peculiare, perché il percorso di *reditus* verso il principio da parte dell'uomo, e quindi di tutto l'universo — dato il ruolo di cerniera svolto dall'uomo stesso — non si può compiere senza il contributo imprescindibile del soggetto umano e della sua volontà.<sup>131</sup> Compiere il ritorno, ascendere al principio, realizzare la restaurazione dell'immagine divina deformata dal peccato, è operazione che coinvolge l'adesione volontaria della razionalità umana al progetto divino di liberazione che passa attraverso l'Incarnazione.

Come si è visto nel *Prologo al Commento del secondo libro delle sentenze*, Dio creò l'uomo retto, ma egli decadde dalla dignità originaria per colpa propria e perse lo stato di innocenza, ritrovandosi nella condizione di *viator* mortale, sperimentando su di sé le conseguenze di tutti i limiti derivanti dalla nuova situazione della sua creaturalità.

Accanto all'eccellenza della propria dignità, l'uomo deve riconoscere la bassezza della condizione che condivide con tutto ciò che è stato originato dal nulla, che produce una situazione di permanente fragilità ed instabilità: «quoniam ergo omnia, quaecumque facta sunt, ab uno principio manant et de nihilo sunt producta; ille vere sapiens est, qui veraciter recognoscit suam

---

<sup>131</sup> A proposito del percorso di ritorno al principio, analizzato come *reductio* e *ascensus*, e delle sue implicazioni etiche cf. E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

et aliorum nihilitatem et primi principii sublimitatem». <sup>132</sup> L'immensa distanza ontologica tra ciò che è per sé e da sé e ciò che è per altro e da altro determina alla radice e nella sua struttura la presenza umana nel mondo ed il suo rapporto con il suo principio divino. Poiché è stata prodotta dal nulla, ogni creatura, anche quella umana, porta in sé la possibilità, — che comporta che essa può ritornare al nulla da cui proviene e quindi implica in modo costitutivo l'instabilità, — e la vanità, che è una dimensione propria e strutturale della sua modalità di essere, perché in realtà l'essere non le appartiene in modo originario, avendolo soltanto ricevuto da un altro e non essendo essa atto puro. <sup>133</sup> Per questo Bonaventura può parlare di *nihilitas* umana, distinguendola in due significati ulteriori: «cum duplex sit esse, scilicet naturae et gratiae, duplex est nihilitas: uno modo per oppositionem ad esse naturae, alio modo per oppositionem ad esse moris et gratiae». <sup>134</sup>

Da un lato la nullità umana è definita per opposizione all'essere della natura, quindi secondo una dimensione specificamente ontologica, proprio perché la natura creata proviene dal non essere e ne è necessariamente affetta, secondo una prospettiva illustrata da Anselmo d'Aosta e di cui si sente in Bonaventura una profonda eco. In Anselmo gioca un ruolo di particolare rilievo il versetto paolino «quid autem habes quod non accepisti?», <sup>135</sup> usato dall'abate del Bec come punto di partenza e base per la sua indagine sulla consistenza ontologica dell'uomo e

---

<sup>132</sup> *De perfectione evangelica*, q. 1, concl., vol. V, p. 120.

<sup>133</sup> Cf. *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, concl., vol. I, p. 639: «creatura habet in se possibilitatem et vanitatem, et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est et accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate».

<sup>134</sup> *De perfectione evangelica*, q. 1, concl., vol. V, p. 122.

<sup>135</sup> 1 Cor 4, 7.

del male.<sup>136</sup> Per Anselmo niente sussiste e può continuare a sussistere senza l'intervento divino di creazione e di conservazione delle creature nell'essere e queste, esistendo in un presente istantaneo ed estremamente fuggevole secondo una mutevolezza che impedisce loro di essere in modo semplice, perfetto ed assoluto, sono così vicine al non essere che a fatica si può affermare che esse sono, se le si paragona al sommo e vero essere che è Dio, ed esse sono ciò che sono nella loro più compiuta verità grazie al loro radicamento ed alla loro presenza archetipica nella somma verità.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, in ID., *Opera omnia*, cit. [v. nota 25], p. 233, 6-7.

<sup>137</sup> Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, in ID., *Opera omnia*, cit., p. 46, 10-31: «Quoniam vero alia omnia mutabiliter secundum aliquid aliquando aut fuerunt aut erunt quod non sunt, aut sunt quod aliquando non fuerunt vel non erunt; et quoniam hoc quia fuerunt iam non est, illud autem scilicet quia erunt nondum est, et hoc quod in labili brevissimoque et vix existente praesenti sunt vix est; quoniam ergo tam mutabiliter sunt: non immerito negantur simpliciter et perfecte et absolute esse, et asseruntur fere non esse et vix esse. Deinde, cum omnia quaecumque aliud sunt quam ipse, de non esse venerint ad esse non per se sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse quantum ad se, nisi sustineantur per aliud: quomodo illis convenit simpliciter aut perfecte sive absolute esse et non magis vix esse aut fere non esse? Cumque esse solius eiusdem ineffabilis spiritus nullo modo intelligi possit aut ex non esse inceptum, aut aliquem pati posse ex eo quod est in non esse defectum; et quidquid ipse est non sit per aliud quam per se, id est per hoc, quod ipse est: nonne huius esse merito solum intelligitur simplex perfectumque et absolutum? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum: id nimirum quodam modo iure dici potest solum esse. Et econtra, quidquid per superiorem rationem nec simpliciter nec perfecte nec absolute esse sed vix esse aut fere non esse cognoscitur: id utique aliquo modo recte non esse dicitur. Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnino non sunt, quia

In Bonaventura, come si può notare anche dalle precedenti citazioni, il tema della *nihilitas* del creato è strettamente connesso con la volontà e con la necessità di far emergere la distanza tra Dio e le creature, per manifestare e ribadire con forza la *sublimitas* del primo principio, facendola risaltare in contrasto appunto con la *nihilitas* delle realtà create; dall'altro lato tale *sublimitas* divina serve per dimensionare in modo chiaro e definitivo la finitudine creaturale che letteralmente confina con il nulla, provenendo da esso. Anche per Bonaventura le creature non hanno altro se non ciò che ricevono da Dio,<sup>138</sup> e anche per lui l'esistenza della creatura deve essere sostenuta dalla presenza divina, per non svanire;<sup>139</sup> ma, rispetto ad Anselmo, ritroviamo nel frate di Bagnoregio gli effetti dello spirito francescano, che veicolando una visione altamente positiva della natura, della corporalità creata e dell'attività e socialità umane, tendono ad utilizzare il tema della *nihilitas* soprattutto in chiave antropologica, come fa anche la citazione del *De perfectione evangelica* fatta precedentemente, che esprime il monito, per chi ricerca la sapienza e vuole veramente

---

per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt» e ID., *De veritate*, cit., p. 185, 11-13: «An putas aliquid esse aliquando aut alicubi quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est inquantum est, aut quod possit aliud esse quam quod ibi est?» e 15: «Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi [=in summa veritate] est».

<sup>138</sup> Cf. *De scientia Christi*, q. 3, ad 6, vol. V, p. 15: «quidquid res habent accipiunt a Deo».

<sup>139</sup> Cf. *I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, concl., vol. I, p. 639: «[creatura] non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse. Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. — Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis. Et est simile: si quis poneret corpus ponderosum in aëre, quod est quasi vanum, non sustentaretur».

possederla, a tener presente l'essenziale differenza tra creatura e creatore, per valorizzarla nella necessaria *reductio* di tutto il sapere umano a quell'unità sapienziale fondata sulla sublimità e sull'unicità del primo principio.<sup>140</sup>

L'altro lato della lettura antropologica della *nihilitas*, ancora intimamente e indissolubilmente legato al francescanesimo, è il risvolto morale, che porta a fondare sul riconoscimento teorico della nullità della creatura e soprattutto della propria persona la virtù dell'umiltà, che si rivela in questo modo non soltanto un concetto di tipo parenetico ed edificatorio, ma la traduzione antropologica ed esistenziale di una condizione ontologica teoreticamente riportata al suo fondamento.<sup>141</sup> L'umiltà, grazie a questa impostazione, non rimane a sua volta un elemento di esclusivo carattere morale, ma è definita *ostium sapientiae*, in quanto è capace di aprire la strada verso il raggiungimento della pienezza conoscitiva delle cause prime, che, bonaventurianamente, non passa soltanto attraverso la modalità intellettuale, ma coinvolge anche in modo determinante quella dimensione dell'*affectus* che sa essere portatrice di una *cognitio saporativa et experimentalis*.<sup>142</sup>

In conformità con questa impostazione, il secondo significato della *nihilitas* proposto da Bonaventura è relativo, per opposizione, all'essere del costume e della grazia, cioè alla modalità ontologica

---

<sup>140</sup> Francesco Corvino è stato certamente uno dei migliori interpreti della coniugazione operata da Bonaventura tra sapere teorico e spirito francescano ed ha voluto e saputo costruire il suo lavoro di lettura dell'opera bonaventuriana mettendo programmaticamente in risalto la modalità di traduzione dell'ispirazione francescana nell'insegnamento e nella scrittura del frate di Bagnoregio.

<sup>141</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 1, concl., vol. V, p. 121: «sui autem nihilitem cognoscere, hoc est se ipsum humiliare».

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, p. 120: «humilitas [...] est ostium sapientiae: quia sapientia est 'cognitio causarum altissimarum et primarum', non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis».

declinata a partire dall'incidenza del comportamento e dell'intervento della grazia, che sono rilevanti a livello ontologico, perché modificano la realtà dell'essere umano, e sono evidentemente rilevanti dal punto di vista etico, perché implicano un orientamento della volontà. In riferimento ai due significati della *nihilitas*, Bonaventura elabora due differenti tipologie di umiltà, che è la virtù che meglio esprime, come detto prima, la consapevolezza dei limiti della propria *conditio*, parola che in Bonaventura richiama e comprende il significato della fondazione e creazione di una determinata realtà e le conseguenze stabili e strutturali che si realizzano in essa in base alla sua origine.

*L'humilitas veritatis* è quella che nasce dalla considerazione della *nihilitas* opposta all'*esse naturae*.<sup>143</sup> Si tratta quindi di quella forma di umiltà che è strettamente connessa con la coscienza ontologica dei limiti determinati, appunto, dalla realtà della condizione creaturale e per questo è definita umiltà della verità, sorgendo dall'onestà intellettuale del riconoscimento di una situazione corrispondente alla realtà; per questo motivo essa è una virtù che compete a tutte le creature razionali, sia agli angeli che agli uomini, e non solo agli uomini *viatores*, ma anche ai beati, perché tutte queste categorie di soggetti sono dotate della facoltà intellettuale, che è capace di cogliere la verità dei limiti creaturali e del rapporto con la propria provenienza dal nulla ad opera di un principio infinito; di conseguenza, non solo chi ancora si trova nel cammino verso il raggiungimento della meta finale, e quindi sperimenta pienamente tutta la defettibilità e la fragilità conseguenti al peccato originale, ma anche chi è ormai confermato definitivamente nella grazia deve prendere realisticamente atto

---

<sup>143</sup> Cf. L. SILEO, *Natura e norma dalla «Summa Halensis» a Bonaventura*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi 15-17 ottobre 1998, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 29-58, alla p. 54.

della determinatezza che gli compete ontologicamente e dalla quale è inseparabile perché è la sua dimensione propria.<sup>144</sup>

Dall'altro lato, l'*humilitas severitatis* nasce dalla coscienza della propria condizione di colpevolezza;<sup>145</sup> essa è quindi derivata dalla considerazione della *nihilitas* che è relativa al comportamento e alla grazia, perché riguarda precisamente la situazione che appartiene all'uomo in conseguenza del peccato e della pena che da esso deriva ed è di carattere spiccatamente morale.<sup>146</sup>

Emerge così con chiarezza il discrimine determinato dal peccato originale nella storia dell'umanità, discrimine che è naturalmente fondamentale per la teologia cristiana, e gioca anche nella filosofia bonaventuriana un ruolo decisivo,<sup>147</sup> in particolare per la concezione della morale e del diritto.

Per comprendere l'attività di liberazione cui è chiamata l'anima, bisogna dunque tenere conto di quanto si è detto sin qui, in particolare a riguardo della condizione di *viator* dell'uomo e delle difficoltà che egli incontra in tale attività, date le conseguenze del peccato originale e degli altri peccati che deformano l'aspetto dell'anima come immagine divina, ma non possono cancellarlo.

---

<sup>144</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 1, concl., vol. V, p. 122: «humilitas, quae est per considerationem vel quae est considerata nostrae nihilitatis, duplex est: una quidem dici potest humilitas veritatis, quae consurgit ex consideratione nihilitatis per oppositionem ad esse naturae; et haec non tantum reperitur in hominibus, verum etiam in Angelis, non tantum in viatoribus, verum etiam in Beatis».

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, p. 122: «Alia potest dici humilitas severitatis, quae consurgit ex consideratione culpae».

<sup>146</sup> A riguardo della *nihilitas* e dell'*humilitas* cf. H. SCHALÜCK, *Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens...*, cit., pp. 675-676.

<sup>147</sup> Cf. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, cit., pp. 23-26, E. BETTONI, S. *Bonaventura*, La Scuola, Brescia 1945, pp. 140-141 e L. COVA, *Bonaventura da Bagnoregio. Aspetti di un'antropologia francescana*, in «Esercizi filosofici. Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste» 2 (1994), pp. 213-229, alle pp. 216 e 225-229.



Bisogna quindi considerare il modo in cui Bonaventura concepisce la struttura dell'anima umana, per poi comprendere in pieno la dignità che le compete in quanto detentrica di libertà e come essa possa condurre l'opera di liberazione che le spetta.

## 2.2 *La struttura dell'anima e le sue potenze*

Bonaventura parla, in molteplici punti della sua opera, della struttura e della divisione dell'anima in differenti potenze. Nel *Breviloquium* si trova una sintetica e complessiva suddivisione dell'anima. In primo luogo essa è distinta aristotelicamente<sup>148</sup> nelle tre potenze vegetativa, sensitiva e intellettuale o razionale e ad ognuna di queste sono assegnate delle funzioni in relazione alle attività da esse compiute. Alla potenza vegetativa sono attribuiti la generazione, la nutrizione e l'accrescimento, che riguardano differenti categorie, cioè, rispettivamente, la sostanza, la qualità e la quantità.<sup>149</sup> Alla potenza sensitiva sono attribuite l'apprensione delle cose sensibili, la conservazione dei dati appresi e l'attività di connessione e composizione e di separazione e scomposizione di ciò che conserva in sé; infatti, l'anima apprende grazie alla potenza sensitiva esteriore, che è divisa in cinque parti, cioè nei cinque sensi, in corrispondenza ai cinque elementi o essenze dell'universo, ossia acqua, aria, terra, fuoco e quinta essenza; conserva grazie alla memoria e compone e separa in virtù della *phantasia*, che è la prima tra le facoltà a compiere un'operazione di comparazione e di unificazione.<sup>150</sup> A sua volta, alla potenza intellettuale Bonaventura

---

<sup>148</sup> Cf. ARIST., *De anima*, II, 2-3, 413a 11 – 415a 13.

<sup>149</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 9, vol. V, p. 227: «*potentiam habet vegetativam, sensitivam et intellectivam, ita quod per potentiam vegetativam generat, nutrit et augmentat: generat ut quid, nutrit ut quale, augmentat ut quantum*».

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*: «*Per sensitivam apprehendit sensibilia, retinet apprehensa, componit et dividit retenta: apprehendit quidem per*

attribuisce tre funzioni, che sono esercitate dalle tre diverse facoltà in cui viene distinta la potenza intellettiva, ovvero quella specificamente detta razionale, attraverso la quale discerne il vero, cioè agisce in maniera eminentemente teoretica, l'irascibile, con la quale rifiuta e respinge il male, e la concupiscibile, con cui tende verso il bene, desiderandolo.<sup>151</sup>

A questo punto della trattazione, l'autore, riflettendo su ciò che ha appena scritto, afferma che l'anima nella sua interezza si può distinguere in due potenze fondamentali che sono la *cognitiva*, cioè la potenza che afferisce ad attività esclusivamente conoscitive, e l'*affectiva*, cioè la potenza che riguarda la sfera emozionale-sentimentale-affettiva, basandosi sul fatto che l'esercizio del discernimento del vero è un'attività conoscitiva, mentre la repulsione e l'attrazione rientrano nella categoria dell'*affectio*.<sup>152</sup>

Come si può notare, qui Bonaventura si sta riferendo, nominando la *discretio veri* da un lato e *fuga* e *appetitus* dall'altro, alle attività attribuite subito prima alla potenza intellettiva, ma, in base ad esse, ritiene che l'anima nel suo complesso, *tota anima*, si divida in cognitiva ed affettiva, mentre anche nel *Commento al secondo libro delle sentenze* riferisce esplicitamente soltanto all'anima razionale la divisione nelle potenze intellettiva e affettiva.<sup>153</sup> La contraddizione si può forse risolvere supponendo che nel passo in questione del *Breviloquium* Bonaventura si stia riferendo all'intera anima umana, che è anima razionale, in quanto essa sussume in sé unitariamente tutte le funzioni vitali, anche

---

sensitivam exteriorem quinquepartitam secundum correspondentiam ad quinque mundi corpora principalia; retinet per memoriam, componit et dividit per phantasiam, quae est prima virtus collativa».

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*: «Per intellectivam autem discernit verum, refugit malum et appetit bonum: verum quidem discernit per rationalem, malum repellit per irascibilem, bonum appetit per concupiscibilem».

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*: «quia discretio veri est cognitio, fuga et appetitus est affectio; ideo tota anima dividitur in cognitivam et affectivam».

<sup>153</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, concl., vol. II, p. 566.

quelle inferiori, che sono tutte al servizio dell'*affectio* e della *cognitio*, poiché l'uomo non possiede una pluralità di anime distinte, ma un'unica anima razionale, della quale Bonaventura si vuole specificamente occupare, proprio mettendo in luce le funzioni ed i caratteri per i quali è segnatamente razionale e per i quali si distingue dagli esseri che non lo sono. Questa interpretazione ha una sua plausibilità anche considerando che la memoria fa parte della potenza cognitiva,<sup>154</sup> pur essendo una funzione che Bonaventura attribuisce, come si è visto, alla potenza sensitiva; si confermerebbe quindi l'idea che, dal punto di vista dell'unicità dell'anima, essa nel suo complesso disponga di due potenze fondamentali, cognitiva e affettiva.

Una volta posta la distinzione basilare della struttura dell'anima, distinta nelle potenze vegetativa, sensitiva e intellettiva, e riassunta la vita dell'anima nelle due dimensioni fondamentali e decisive, cognitiva e affettiva, Bonaventura può elaborare ulteriori e successive distinzioni, che servono a precisare gli ambiti di interesse e di intervento dell'anima e a comprendere in modo più articolato la complessità delle funzioni da essa esercitate, ferme restando le acquisizioni fondamentali predette.

Bonaventura, infatti, procede a differenziare la *potentia cognitiva* in *intellectus* e *ratio*; infatti la *cognitio* può distinguersi in base a due differenti considerazioni del vero, che è l'oggetto al quale essa si applica, poiché può essere conoscenza del vero in quanto vero e del vero in quanto bene, e quest'ultimo a sua volta può essere il bene eterno che è superiore all'anima o il bene temporale, che è inferiore all'anima. Quindi, la *potentia cognitiva*, da un lato è *intellectus speculativus*, che si occupa del vero in quanto vero, dall'altro è *intellectus practicus*, che si occupa del vero in quanto bene; nello stesso tempo essa è *ratio*, che si divide in una parte superiore e in una parte inferiore. Ma Bonaventura tiene a precisare che tutte queste sottodistinzioni stanno a significare

---

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, q. 1, concl., vol. II, p. 560.

differenti compiti svolti dall'anima e non diverse potenze, che restano solo quelle prima determinate e definite.<sup>155</sup>

Questa affermazione è ripetuta e precisata nel *Commento al secondo libro delle sentenze*, dove Bonaventura specifica che la differenza tra parte superiore e inferiore della *ratio* non deve intendersi come se si trattasse di differenti membra danti luogo a diverse potenze, né di membra così simili che differiscano soltanto per aspetti secondari ed esteriori;<sup>156</sup> le differenze, invece, sono dovute da un lato alle disposizioni possedute dalle diverse parti, poiché la superiore è forte, mentre l'inferiore è debole, e dall'altro lato ai diversi compiti esercitati, in quanto la prima regge e l'altra è retta.<sup>157</sup> Inoltre, la differenziazione tra parte inferiore e superiore

---

<sup>155</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 9, vol. V, p. 227: «quoniam cognitio veri est duplex: vel veri ut veri, vel veri ut boni; et hoc vel aeterni, quod est supra animam, vel temporalis, quod est infra: hinc est, quod potentia cognitiva, utpote intellectus et ratio, dividitur ita, quod intellectus in speculativum et practicum, ratio in superiorem portionem et inferiorem; quae potius nominant diversa officia quam diversas potentias».

<sup>156</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 564: «divisio rationis in superiorem portionem et inferiorem non est adeo per diversa membra, ut haec et illa sit potentia alia et alia [...] nec est per membra ita convenientia, ut non sit in eis differentia nisi solum secundum aspectus».

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*: «Est enim differentia in eis secundum dispositiones et secundum officia: secundum dispositiones, quia haec fortis et illa debilis; secundum officia, quia haec regit et illa regitur. Ratione diversae dispositionis in debilitate et fortitudine haec vocatur vir, et illa mulier; ratione diversitatis in officio et regimine haec vocatur superior, quia regit, et illa inferior, quia regitur». Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, cit., 12, 3, 3, [PL 42, 999-1000], vol. 50, pp. 357, 1 – 358, 20: «Illud uero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita uersatur ut non sit nobis commune cum pecore rationale est quidem, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili ueritati tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus

deriva dal paragone tra diversi modi di comportarsi dell'unica *ratio*, infatti, quando essa si rivolge verso le realtà superiori, viene per conseguenza purificata, illuminata e perfezionata, e quando contempla le leggi eterne e l'immutabilità della potenza e della giustizia divine, ne riceve forza e vigore, quando, invece, si rivolge alle realtà inferiori, quali la sensibilità e la carne, viene distolta da occupazioni ed oggetti più elevati e subisce un processo di infiacchimento,<sup>158</sup> per cui nel primo caso viene chiamata con il nome di *ratio* superiore e nel secondo *ratio* inferiore.

Ritornando al testo del *Breviloquium* poco prima esaminato, ci si imbatte in una nuova distinzione, questa volta relativa alla *potentia affectiva*, che viene suddivisa in due sulla base della duplicità dell'*appetitus*, il quale si può indirizzare verso qualcosa o secondo il *naturalis instinctus* o secondo un atto deliberativo di vera e propria scelta, per cui la potenza affettiva si divide in volontà naturale e volontà elettiva, che è quella che viene chiamata volontà

---

pecoribus non inventum est uiro adiutorium simile illi nisi de illo detractum in coniugium formaretur, ita menti nostrae qua supernam et internam consulimus ueritatem nullum est ad usum rerum corporalium quantum naturae hominis sat est simile adiutorium ex animae partibus quas communes cum pecoribus habemus. Et ideo quiddam rationale nostrum non ad unitatis diuortium separatum sed in auxilium societatis quasi deriuatum in sui operis dispertitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, uel consilium et executionem, uel rationem et appetitum rationalem, uel si quo alio modo significatius dici possunt, una mentis natura complectitur ut quemadmodum de illis dictum est: *Erunt duo in carne una*, sic de his dici possit: 'Duo in mente una'.

<sup>158</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 564: «Dum enim ratio nostra ad superiora convertitur, purgatur et illuminatur et perficitur; dum leges aeternas conspicit et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono fortificatur et vigoratur; dum autem ad haec inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem et carnem, quodam modo trahitur et emollitur».

in senso proprio.<sup>159</sup> Si nota qui che Bonaventura accosta a tal punto il significato di *appetitus* a quello di *potentia affectiva*, che l'uno si sovrappone di fatto all'altro, rendendo evidente che per il maestro francescano la natura più intima dell'*affectus* consiste nel tendere o indirizzarsi verso qualcosa, tendenza o tensione che si può declinare secondo diverse modalità, ma che costituisce nella sua essenza la dimensione emozionale-affettiva.

Un altro testo bonaventuriano in cui è presente una descrizione della differenziazione delle potenze dell'anima è l'*Itinerarium mentis in Deum*, dove si afferma che l'anima possiede una potenza triplice, che si articola in memoria, in intelligenza e in una terza potenza che è chiamata *potentia electiva*, e viene poi di fatto identificata con la *voluntas* e con l'*amor*. Infatti, presentando l'anima come immagine divina, l'autore richiama l'attenzione sul fatto che la mente ama sé stessa e lo può fare soltanto perché si conosce e si conosce in quanto ha memoria di sé.<sup>160</sup> Questo dato di fatto, che Bonaventura ritiene un'esperienza accessibile da parte di chi rientra in sé stesso e considera la propria interiorità, fa emergere il possesso da parte dell'anima di una triplice potenza, che consiste nella capacità di avere presente qualcosa, grazie alla memoria, di conoscere ciò che è presente alla mente, grazie all'intelligenza, e di poter scegliere di tendere o no verso uno degli

---

<sup>159</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 9, vol. V, p. 227: «quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium; hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur».

<sup>160</sup> Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. V, pp. 293-316, [d'ora in poi *Itinerarium*], 3, 1, alla p. 303: «Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis».

oggetti conosciuti con un atto che è definito di *amor* e che scaturisce appunto dall'intelligenza e dalla memoria come connessione dell'una con l'altra;<sup>161</sup> quest'ultima potenza è appunto chiamata *voluntas* nel momento in cui è enumerata insieme alle altre per dichiarare che esse sono consustanziali e coeve e che si sviluppano e procedono secondo una relazione di reciproca implicanza, dopo aver spiegato che l'intelligenza è generata dalla memoria come una sua figlia, in quanto la nostra attività di comprensione si realizza quando la *similitudo* che è presente nella memoria viene accolta dall'intelletto ed espressa come parola, e che, come già detto, l'amore scaturisce dall'intelligenza e dalla memoria come loro relazione reciproca.<sup>162</sup>

La memoria, inoltre, è capace di tre tipi di attività. In primo luogo rende presenti nell'anima le cose passate, presenti e future, rispettivamente attraverso il ricordo, la ricezione e la previsione; in secondo luogo conserva gli elementi semplici, che sono i principi da cui si formano i composti, i quali possono essere presenti alla mente solo grazie alla presenza stessa dei loro principi; in terzo luogo conserva i principi e gli assiomi delle scienze riconoscendoli come innati e sempre presenti in sé.<sup>163</sup> L'attività dell'intelligenza, invece, consiste nella conoscenza e nella comprensione dei termini, delle proposizioni e dei ragionamenti.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Cf *ibid.*, 3, 5, p. 305: «ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum».

<sup>162</sup> Cf *ibid.*: «ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumincedentes».

<sup>163</sup> Cf *ibid.*, 3, 2, pp. 303-304.

<sup>164</sup> Cf *ibid.*, 3, 3, p. 304.

La *virtus electiva*, a sua volta, è titolare di tre tipi di operazioni, che sono *consilium*, *iudicium* e *desiderium*. Il *consilium* consiste nel riuscire a decidere quale, tra diverse alternative, sia la cosa migliore e per fare ciò è necessario considerare cosa si avvicini di più a ciò che è ottimo e, quindi, è indispensabile che in chi indaga in questa maniera sia impressa la nozione del bene più grande di tutti. Invece il giudizio certo su ciò che deve essere poi oggetto di *consilium* è una valutazione che deve fare riferimento ad una legge impressa nella nostra mente, ma superiore ad essa, in modo che sia sicura ed insindacabile, così che deve trattarsi di una legge divina. In terzo luogo, il desiderio è un movimento che spinge verso qualcosa da cui si è attratti e, conseguentemente, il desiderio fondamentale e più forte di tutti gli altri è quello che spinge verso ciò che esercita la maggiore attrazione, che è ciò che rende beati nel grado più alto e coincide, perciò, con ciò che viene riconosciuto come fine ultimo e sommo bene.<sup>165</sup>

Dall'esame di quanto Bonaventura afferma nell'*Itinerarium mentis in Deum* sulle tre potenze dell'anima emerge il loro strettissimo legame, per il quale l'operazione di ognuna di esse è utilizzata dalle altre, in modo tale che l'anima può svolgere le sue attività e funzioni in modo pieno e compiuto soltanto servendosi contemporaneamente di tutte e tre. Il vincolo relazionale e connettivo è, inoltre, particolarmente evidente nella potenza *electiva*, nella quale convergono le operazioni delle altre due e dalla quale partono attività che si dirigono verso le altre due e verso i risultati delle loro operazioni, situazione che rende ragione del ruolo di *nexus* assegnatole da Bonaventura.

Il *doctor seraphicus* ha così posto in evidenza che la memoria e l'intelligenza esercitano un ruolo eminentemente teoretico, mentre la potenza che risolve la sua attività nella scelta, pur dando luogo ad attività che mettono in luce la sua capacità di servirsi di strumenti conoscitivi, possiede, già nel nome con cui viene

---

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, 3, 4, pp. 304-305.



designata, il proprio carattere distintivo ed il proprio motore interno nel tendere verso ciò che viene identificato come fonte di benessere, restando pienamente una facoltà razionale.

Un terzo testo, oltre quelli appena considerati del *Breviloquium* e dell'*Itinerarium mentis in Deum*, estremamente significativo a riguardo della riflessione sulle potenze dell'anima, si trova nel *Commento al secondo libro delle sentenze*, nella XXIV distinzione, in cui è trattata la questione *Utrum intellectus et affectus, sive ratio et voluntas, essentialiter differunt*,<sup>166</sup> nella quale Bonaventura sostiene la posizione secondo la quale «intellectus et affectus, sive ratio et voluntas, non sunt una potentia, sed diversae»,<sup>167</sup> come si vede, qui l'autore non fa differenza tra *intellectus* e *ratio*, né tra *affectus* e *voluntas*, ma usa tali termini come sinonimi, essendo qui il suo scopo principale quello di individuare una distinzione, che faccia da fondamento e da punto di riferimento per tutte le altre, tra una dimensione relativa alla sfera della conoscenza teoretica ed un'altra relativa all'ambito dei sentimenti, degli appetiti, delle emozioni, dei desideri e delle scelte. Questa distinzione è, infatti, per Bonaventura rinvenibile nella riflessione di tutti coloro i quali operano delle divisioni all'interno dell'anima, per poter meglio definire le sue capacità e le sue funzioni, ed è da tutti individuata come *prima divisio*, cioè come la principale differenziazione interna tra due ambiti che, evidentemente, sono universalmente riconosciuti, in quanto sufficientemente definiti e specificamente determinati, come una *potentia cognitiva* da un lato e una *potentia affectiva* o *motiva* dall'altro.<sup>168</sup> Sono questi gli stessi termini che Bonaventura utilizza nel *Breviloquium*, con l'aggiunta qui di un'ulteriore caratterizzazione definitoria per quanto riguarda la potenza

---

<sup>166</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, vol. II, pp. 558-563.

<sup>167</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 560.

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*: «Omnes etiam, quotquot dividunt animae potentias, prima divisione dividunt in cognitivam et affectivam sive motivam».

affettiva, che viene qualificata anche come *motiva*, mettendo così l'accento sulla sua peculiare caratteristica di essere capace di muovere, ossia di azionare la sfera pratica; si tratta, quindi, di una specificazione di notevole valore, perché identifica nella sfera dell'*affectus* la potenza direttamente preposta all'attività pratica e comportamentale.

Il maestro francescano delinea tre correnti principali di pensiero in relazione a questo problema e chiarisce che tra le differenti opinioni espresse in proposito dai vari autori, egli ritiene più corretta e più vicina al vero quella secondo cui le potenze dell'anima non devono essere concepite come essenze diverse, negando al contempo che esse possano considerarsi così indifferenziate da costituire solamente due differenti aspetti esteriori e subordinati di una medesima potenza, per cui devono essere qualificate come potenze diverse o strumenti diversi della medesima sostanza;<sup>169</sup> è, questa, una posizione, secondo il *doctor seraphicus*, cui si può giungere non soltanto attraverso considerazioni teoriche, ma anche attraverso la semplice e comune

---

<sup>169</sup> Cf. *ibid.*: «Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem. Et isti dicunt, quod cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam, quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae. Cum iterum non sint omnino idem cum animae essentia, dicunt, quod non sunt omnino idem per essentiam; et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt, quasdam animae potentias sic differe ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae sive diversa instrumenta eiusdem substantiae [...] haec positio ultimo dicta plus concordat viae communi et auctoritatibus tractatorum et magis sobria est et rationi consona».

esperienza interiore, grazie alla quale si avverte che quando si ama e quando si conosce si fa ricorso a strumenti differenti.<sup>170</sup>

Questa concezione, secondo la quale le potenze dell'anima sono diversi strumenti della stessa anima, era già stata presentata da Anselmo d'Aosta nel suo *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, nel quale l'autore sostiene che l'anima possiede in sé delle forze di cui si serve come strumenti idonei per determinati scopi e a tale opera Bonaventura si riferisce con citazioni testuali a proposito della volontà.<sup>171</sup> Per Anselmo questi strumenti sono essenzialmente due e cioè la *ratio*, di cui l'anima si serve per ragionare, e la *voluntas*, di cui l'anima si serve per volere, e l'abate del Bec precisa che nessuno dei due costituisce tutta l'anima, ma ciascuno è soltanto *aliquid* nell'anima,<sup>172</sup> in modo che essi sono sempre presenti nell'uomo, anche quando non se ne serve.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*: «cum quis ad semetipsum redit, volens quasi quodam experimento discere potentiarum quas habet in se convenientiam et differentiam; inveniet, se in cognoscendo et amando recurrere ad diversa instrumenta».

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, q. 2, ad 4, vol. II, p. 564, *I Sent.*, d. 17, p. 1, a. u., q. 2, ad 4, vol. I, p. 297 e d. 37, p. 2, a. 2, q. 1, ad 4, vol. I, p. 659.

<sup>172</sup> Cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. II, pp. 243-288, [d'ora in poi *De concordia*], q. III, alla p. 279, 2-6: «anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum. Non enim est ratio vel voluntas tota anima, sed est unaquaeque aliquid in anima».

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, p. 280, 2-10: «Instrumentum quidem voluntatem vocamus, quando dicimus nos convertere voluntatem ad diversa; modo scilicet ad volendum ambulare, modo ad volendum sedere, modo ad volendum aliud et aliud. Hoc instrumentum semper habet homo, quamvis illo non semper utatur; sicut habet visum qui est instrumentum videndi, etiam quando illo non utitur, ut cum dormit. Et cum eo utitur,

Ritornando alla *quaestio* bonaventuriana considerata in precedenza, bisogna rilevare che l'autore si impegna a mostrare la validità della distinzione fondamentale tra quelle sfere che ora chiama *intelligentia* e *voluntas*, sostenendo che la differenza che intercorre tra di esse è certamente maggiore di quella che intercorre tra l'intelligenza e la memoria o tra la facoltà concupiscibile e quella irascibile; infatti, l'intelligenza e la memoria si occupano dei medesimi oggetti, cioè di conoscibili che hanno un valore veritativo, differenziandosi nelle modalità secondo le quali si rapportano ad essi, in quanto l'intelligenza si occupa di acquisire e di impossessarsi delle conoscenze, mentre alla memoria tocca il compito di conservarle e custodirle, in modo che possano poi, quando sarà utile o necessario, essere offerte nuovamente all'attività dell'intelligenza che potrà operare su quei dati per esercitare il giudizio;<sup>174</sup> allo stesso modo la parte concupiscibile e quella irascibile dell'anima razionale condividono l'oggetto delle loro attenzioni, in quanto la concupiscibile tende ad impossessarsi di ciò che l'irascibile si preoccupa poi di difendere.<sup>175</sup> Proprio per questa collaborazione ed integrazione dell'intelligenza e della memoria nell'atto della conoscenza, esse sono chiamate più propriamente due forze distinte della stessa potenza cognitiva, piuttosto che due potenze distinte esse stesse, essendo necessarie entrambe per la compiutezza dell'atto conoscitivo, così come

---

convertit illum modo ad videndum caelum, modo ad videndum terram, modo ad aliquid aliud. Et sicut semper habemus instrumentum ratiocinandi, hoc est rationem, qua non semper utimur et quam ratiocinando ad diversa convertimus».

<sup>174</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 560: «maior est differentia intelligentiae ad voluntatem, quam sit intelligentiae ad memoriam, vel etiam irascibilis ad concupiscibilem. Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat, vel illa offert et ista diiudicat».

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*: «concupiscibilis et irascibilis ita se habent, quod concupiscibilis acquirit et irascibilis defendit».

devono essere chiamate forze più che potenze la parte concupiscibile e quella irascibile, perché ciascuna delle attività da esse esercitate è essenziale per portare a compimento l'atto della sfera affettiva.<sup>176</sup>

A conferma di quanto detto, Bonaventura difende poi le distinzioni stabilite, sottolineando che non si devono confondere le funzioni svolte dalle due sfere primarie dell'anima, per cui non è corretto attribuire alla volontà il ruolo dell'intelletto pratico, che consiste nel dettare le regole che si devono seguire nell'agire ed è quindi sempre un'attività di tipo conoscitivo della stessa specie di quella messa in opera dall'intelletto speculativo, il quale, a sua volta, non è un secondo intelletto posseduto dall'anima, diverso da quello pratico, ma è esattamente lo stesso intelletto che, quando si occupa della conoscenza in sé stessa, detta le regole che devono essere rispettate per condurre un ragionamento corretto ed evitare l'errore e la falsità, mentre, quando si interessa della prassi, diventa esso stesso intelletto pratico.<sup>177</sup>

Bonaventura così evidenzia che non basta che una parte dell'anima abbia a che fare con l'azione per essere etichettata come *affectus* o *voluntas*, la quale non è un intelletto pratico, bensì un *appetitus ratiocinativus*,<sup>178</sup> e per suffragare la propria posizione chiama direttamente in causa Aristotele, citando il passo del *De*

---

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*: «quia utrumque horum necessarium est ad perfectionem actus cognitionis et affectionis; ideo memoria et intelligentia potius dicuntur diversae vires quam diversae potentiae; similiter irascibilis et concupiscibilis».

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, ad 2, vol. II, p. 561: «Philosophus, sicut in capitulo *De movente* patet, tertio de Anima, differentiam assignat inter practicum intellectum et appetitum, nec unquam dicit, intellectum fieri appetitum; sed bene dicit, intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando».

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*: «Voluntas autem non est intellectus practicus, sed est appetitus ratiocinativus».

*anima* in cui il filosofo greco attribuisce la differenza tra intelletto speculativo e pratico al fine per il quale lo stesso intelletto esercita la stessa attività, che è quella conoscitiva.<sup>179</sup> Quindi non è l'intelletto che, per mera estensione, diventa affetto, ma si tratta di due potenze differenti che collaborano strettamente, essendo parti costitutive della stessa *anima rationalis*, in modo tale che hanno bisogno l'una dell'altra, affinché l'anima possa realizzare tutta sé stessa in modo adeguato, e la definizione della *voluntas* come *appetitus ratiocinativus* esprime puntualmente ed efficacemente la sua appartenenza alla stessa e unica anima razionale cui appartiene anche la *ratio*, non differendo esse in modo da costituire essenze diverse.

La *voluntas* viene in tal modo definita come una tendenza che muove l'anima e l'interesse dell'essere umano verso un determinato oggetto da cui è attratta e che aspira a possedere, ma si tratta di una tendenza *ratiocinativa*, ovvero una tendenza che ha a disposizione i dati ed i giudizi forniti dalla *potentia cognitiva* e che proprio per questo è responsabile della direzione che assume e della decisione che prende, pur potendo non seguire le indicazioni ricevute dall'intelletto, differenziandosi dagli appetiti inferiori della parte non razionale dell'anima per il fatto di non essere necessitata dai suoi oggetti.

Sempre nella *distinctio* XXIV del *Commento al secondo libro delle sentenze*, trattando la questione *Utrum divisio voluntatis per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias*, Bonaventura, riaffermando che l'*appetitus* o *voluntas* è un'unica potenza nell'anima razionale e che questa non possiede due o più potenze appetitive, chiarisce che, quando si parla di *voluntas naturalis* e di *voluntas deliberativa*, si opera una distinzione interna all'unica potenza appetitiva dell'anima razionale, in base ai differenti suoi modi di tendere verso un oggetto, mentre soltanto se ci si riferisce alla diversità di appetibili che differenzia la sostanza razionale da

---

<sup>179</sup> Cf. ARIST., *De anima*, III, 10, 433 a 13-15.

quella irrazionale, si può affermare che si sta parlando di potenze diverse, perché si tratta dell'appetito naturale sensitivo, proprio degli esseri irrazionali, che è altra cosa e altra potenza rispetto all'appetito deliberativo proprio degli esseri razionali e solo in questo senso si può sostenere che tali potenze sono diverse e si dirigono verso oggetti diversi.<sup>180</sup>

Invece, quando non ci si riferisce alla differenza di oggetti appetibili, ma si intende parlare dell'appetibile dal punto di vista morale e quindi del bene morale, bisogna affermare che la differenza tra appetito naturale e deliberativo consiste nel diverso *modus appetendi* che li contraddistingue; infatti, la volontà naturale, che è chiamata sinderesi, è quella che per natura spinge e fa tendere verso il bene morale e si oppone e recalcitra nei confronti del male, mentre per volontà deliberativa si intende lo stesso *appetitus ratiocinativus* in quanto esso, dopo la deliberazione, aderisce al bene o al male.<sup>181</sup> Non si tratta, quindi, di una distinzione dovuta alla presenza di due potenze, ma al diverso modo di muoversi della stessa potenza appetitiva, che, come

---

<sup>180</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, concl., vol. II, p. 566: «cum dividimus appetitum in naturalem et deliberativum, sive quamcumque aliam potentiam; hoc dupliciter potest intelligi: aut ita, quod appetitus naturalis et deliberativus diversitatem habeant in obiectis, utpote cum unum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali. Et hoc modo bene contingit, naturalem potentiam et deliberativam esse diversas potentias».

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*: «Alio modo potest dividi appetitus sive potentia in naturalem et deliberativam, ita tamen, quod non sit differentia in obiectis, sed in modo appetendi; ut cum appellamus synderesim esse voluntatem naturalem, quae quidem naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum; et voluntatem deliberativam appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono, aliquando malo. Et sic divisio potentiae per naturalem et deliberativam non variat eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi».

specifica ulteriormente Bonaventura, da un lato, per natura e senza bisogno di una decisione preventiva, ricerca il bene che si identifica con la beatitudine ed allora è detta naturale, perché *immutabiliter* è inclinata verso di essa, mentre è chiamata deliberativa, dall'altro lato, quando tende a questo o quel bene ordinato alla beatitudine e lo fa dopo il giudizio della ragione, potendo dirigersi anche verso il suo contrario.<sup>182</sup>

È molto interessante notare come qui Bonaventura riconosca che è un desiderio naturale ed irrinunciabile quello che spinge verso la beatitudine, distinguendolo dalla volontà *deliberativa* o *electiva* che si muove dopo una precisa deliberazione, che può variare di volta in volta, ed è detta volontà in modo proprio,<sup>183</sup> proponendo una distinzione che nella sostanza ricorda molto quella di Anselmo d'Aosta tra le due *affectiones* della volontà, l'una diretta verso il *commodum* e l'altra diretta verso la *rectitudo*.<sup>184</sup> Sebbene Anselmo parli del *commodum* in un senso

---

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*: «Concedendum est igitur, quod naturalis voluntas et deliberativa potest esse eadem potentia, quae quidem secundum alium et alium modum movendi sic et sic appellatur. Eadem enim est potentia, qua appeto beatitudinem, et qua appeto virtutem, sive facere hoc bonum vel illud ad beatitudinem ordinatum; quae, ut appetit beatitudinem, dicitur naturalis, quia immutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur; ut vero appetit hoc vel illud bonum facere, deliberativa dicitur, et secundum iudicium rationis potest ad contrarium inclinari».

<sup>183</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 9, vol. V, p. 227: «quoniam appetitus dupliciter potest ad aliquid ferri, scilicet secundum naturalem instinctum, vel secundum deliberationem et arbitrium; hinc est, quod potentia affectiva dividitur in voluntatem naturalem et voluntatem electivam, quae proprie voluntas dicitur».

<sup>184</sup> Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, cit., p. 277: «Un'altra distinzione è quella tra volontà naturale e volontà deliberativa: a questo proposito ci sembra che Bonaventura accolga la tesi di Anselmo d'Aosta, il quale aveva individuato nella volontà due attitudini, una a volere l'utilità (ovvero il benessere, la



ampio, includendovi tutto ciò che può riuscire utile o può dare benessere, è pur vero che l'inclinazione verso di esso segnala in senso complessivo il desiderio della felicità e della beatitudine, che è naturalmente presente nell'uomo e, quindi, non può venire a mancare in nessun momento: «per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse». <sup>185</sup>

Bisogna ricordare che la potenza presente nell'anima come forza capace di volere, che, come si è visto, viene definita da Anselmo volontà-strumento, possiede due *affectiones* fondamentali, ovvero due inclinazioni che determinano due modi di essere della volontà, appunto l'affezione per la giustizia e l'affezione per la felicità, che spingono la volontà a volere nell'una o nell'altra direzione, o in entrambe allo stesso tempo, e senza le quali la volontà non può esercitare la sua facoltà, per cui le due affezioni sono strumenti della volontà, che a sua volta è strumento dell'anima; tra queste due, una, quella per la felicità, è sempre presente nell'uomo, mentre l'altra, quella per la rettitudine, può essere presente o venir meno, in quanto può essere perduta per colpa dell'uomo. C'è quindi tra Anselmo e Bonaventura una comune visione a proposito della naturalità e dell'irrinunciabilità del desiderio della beatitudine, che è un appetito di tanto profondo di quanto segnala un'aspirazione, che investe la totalità dell'essere umano, relativa alla sua compiuta realizzazione, la quale per entrambi i pensatori include ed associa l'aspetto morale e quello della beatitudine, in modo tale che sia l'uno che l'altro elemento

---

felicità) e l'altra a volere la rettitudine (ovvero l'onestà, la virtù); ora Bonaventura fa corrispondere la prima alla volontà naturale e la seconda alla volontà deliberativa, più direttamente controllata dalla ragione». Sulle *affectiones* anselmiane mi permetto di rinviare a P. PALMERI, *Voluntas e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2009, pp. 75-80.

<sup>185</sup> ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia*, q. III, p. 281, 10-11.

sono riconosciuti come costitutivi ed essenziali nel percorso di ritorno del *viator* al principio.

Sia in Anselmo che in Bonaventura la beatitudine vera e suprema e il bene vero e supremo non possono essere disgiunti, coincidendo in Dio, e le due tendenze che l'uomo ha verso la beatitudine e verso il bene non sono che due aspetti dell'unica tensione verso il principio, la quale è presente nell'essere umano ed è testimoniata dall'inquietudine che lo caratterizza dopo il peccato originale, causa della fine del possesso stabile del bene e della felicità, e lo spinge verso l'infinito che è la sua origine: «quoniam igitur remansit appetitus sine habitu, ideo factus est homo quaerendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum, ideo appetit, quaerit et nunquam quiescit».<sup>186</sup> Per questo motivo la ricerca e il desiderio sono la cifra esistenziale dell'uomo<sup>187</sup> e la dimensione qualificata come *appetitus* e *affectus* assume in Bonaventura un rilievo decisivo. Tale unicità di tensione è bene espressa dalla concezione della *sinderesi*, che è definita, come si è visto, come volontà naturale che tende e inclina verso la beatitudine e nello stesso tempo «naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum»,<sup>188</sup> o, come è detto nella *distinctio XXXIX* del *Commento al secondo libro delle sentenze*, come *naturale quoddam pondus* dell'*affectus* che lo dirige verso il *bonum honestum*.<sup>189</sup>

Un altro legame intellettuale, oltre quello con Anselmo, questa volta segnalato come fonte dallo stesso Bonaventura,

---

<sup>186</sup> *II Sent.*, prooemium, vol. II, p. 5.

<sup>187</sup> Cf. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio...*, cit., pp. 24-26.

<sup>188</sup> *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, concl., vol. II, p. 566.

<sup>189</sup> Cf. *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 910: «affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis [...] synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum».

ancora nella stessa *distinctio* XXIV precedentemente presa in esame, è quello con Giovanni Damasceno,<sup>190</sup> al quale il *doctor seraphicus* attribuisce la stessa divisione della potenza affettivo-appetitiva in naturale e deliberativa, identificando la prima con la *thelesis* di Giovanni e la seconda con quella che il Damasceno chiama *boulesis*,<sup>191</sup> distinzione che è ripresa dal maestro di Bonaventura, Alessandro di Hales,<sup>192</sup> e che poi avrà un ruolo molto importante in Duns Scoto,<sup>193</sup> e serve a Bonaventura per sottolineare che la volontà nel significato più proprio è solo quella deliberativa, che decide se e cosa scegliere tra più alternative.

Nella conclusione della stessa questione Bonaventura si sofferma ancora sul tema della divisione delle potenze dell'anima, notando che i vari autori ne hanno presentato diverse varianti, a seconda dei diversi punti di vista. Così, considerando la natura delle potenze, esse sono state divise in vegetativa, sensitiva e razionale, e la stessa potenza razionale in intellettiva e affettiva; a partire dai compiti svolti, la *ratio* è stata divisa in superiore e

---

<sup>190</sup> Cf. JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 22, PG 94, 943B-C.

<sup>191</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, arg. 1, vol. II, p. 565: «Damascenus, cum dividit potentias animae, primo dividit in thelesin et bulesin, id est in naturalem et deliberativam, et postea subdividit per alias potentias» e concl., vol. II, p. 566: «hoc modo dividit Damascenus, non quia *naturalis* et *deliberativa* sint diversae potentiae, sed quia una est potentia, diversimode tamen movens».

<sup>192</sup> Cf. ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 3 voll., ex typographia collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, q. 33, d. 3, m. 2, resp., vol. I, p. 590: «Est voluntas dupliciter: una bulisis, et altera thelisis, id est una naturaliter insita in bonum, altera quae sequitur ad deliberationem, quae est in hoc bonum vel illud».

<sup>193</sup> Cf. L. PARISOLI, *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana. Riflessioni dall'ontologia delle norme alla vita sociale*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, p. 58.

inferiore; prendendo in esame lo *status*, l'intelletto viene distinto in speculativo e pratico; in relazione a ciò verso cui si rivolge la potenza conoscitiva, essa è stata distinta in *ratio*, che conosce le realtà inferiori, *intellectus*, che coglie le realtà di pari livello, e *intelligentia*, che si volge verso le superiori;<sup>194</sup> considerando gli atti della potenza conoscitiva, essa è stata divisa in *inventiva* e *iudicativa*; guardando ai modi secondo cui le potenze dell'anima sono capaci di muovere, esse vengono distinte in naturale e deliberativa.<sup>195</sup> Ma tra tutte queste differenziazioni Bonaventura

---

<sup>194</sup> Cf. PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, 11, PL 40, 787: «Ratio est ea vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit: omnia incorporea, sed non extra corpora, nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione. Natura namque ipsius corporis secundum quod omne corpus corpus est, nullum utique corpus est. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut Angelos, daemones, animas, et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem. Sic igitur anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum».

<sup>195</sup> Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, concl., vol. II, p. 566: «notandum est, quod multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animae accipere. Aliquando secundum naturam ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiae animae in vegetabilem, sensibilem et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectivam et affectivam. — Aliquando vero secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem. — Aliquando secundum status, ut cum dividitur intellectus in speculativum et practicum; intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo. — Aliquando vero fit divisio potentiarum secundum aspectus, sicut dividitur potentia cognitiva in rationem, intellectum et intelligentiam, secundum quod aspicit ad inferius, ad par et ad superius. — Aliquando vero secundum

riconosce il valore pieno alla divisione secondo natura, per cui l'anima possiede le potenze vegetativa, sensitiva e razionale e quest'ultima si distingue in intellettiva e affettiva.<sup>196</sup>

Per quanto riguarda le potenze dell'anima, si può affermare, in conclusione, che lo stesso Bonaventura ha chiarito in modo inequivoco la propria posizione, accogliendo la suddivisione aristotelica in vegetativa, sensitiva e razionale come distinzione strutturale, perché risponde alla distinzione delle funzioni che l'anima esercita per natura, e indicando nella divisione dell'anima razionale in intellettiva e affettiva o elettiva la divisione prima e fondamentale che lo interessa più di tutte le altre, in quanto è quella che gli serve per seguire l'evoluzione del percorso umano sulla terra e verso Dio. Egli stesso ha spiegato che memoria e intelligenza si riconducono alla potenza cognitiva, mentre ad essa è irriducibile la *voluntas*, preparando così lo spazio teoretico nel quale inserire il tema del libero arbitrio e sul quale completare la celebrazione della dignità umana, che nella libertà trova il suo apice e l'immagine più confacente all'esemplare divino.

### 2.3 Il libero arbitrio

Ciò che emerge in modo particolare dalla concezione bonaventuriana del libero arbitrio e dalla sua identificazione con l'immagine più propria e più piena della divinità è il suo carattere di *dominium*, cioè la sua capacità di esercitare effettivo comando ed impero. Sembra essere questo l'elemento peculiare e distintivo che

---

actus, sicut fit divisio in inventivum et iudicativum; invenire enim et iudicare sunt actus potentiae cognitivae ad invicem ordinati. — Aliquando vero fit divisio potentiarum animae secundum modos movendi; et sic est illa, quae est per naturalem et deliberativam».

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*: «Omnibus his modis diversitatis utuntur auctores in divisione potentiarum animae, et in solo primo modo dividendi attenditur proprie potentiarum diversificatio».

permette di comprendere nella sua più intima essenza la natura della libertà, nonché quella della divinità, con implicazioni di straordinario rilievo sul modo di intendere la *paupertas* ed il suo ruolo nella determinazione dell'*itinerarium in Deum*, ossia verso il principio, ed identicamente sul modo di intendere l'altro tipo di *dominium*, quello che si esercita sui beni mondani.

Analizzando i testi di Bonaventura che trattano il tema del libero arbitrio ed in particolare le questioni del *Commento al secondo libro delle sentenze* ad esso dedicate, si nota che il riferimento al *dominium* è il filo conduttore che permette all'autore di dare una sua coerenza interna alle argomentazioni da lui addotte per risolvere le varie difficoltà che si affacciano sul percorso di una chiara definizione del significato della libertà dell'anima. Per verificare la fondatezza di tale affermazione si possono prendere in esame le *distinctiones* XXV-XXIX del *Commento al secondo libro delle sentenze* nelle quali si concentra la riflessione bonaventuriana in proposito.

Nella prima questione della *distinctio* XXV, *Utrum liberum arbitrium sit in solis habentibus rationem, an etiam sit in animalibus brutis*, Bonaventura sostiene che il libero arbitrio è presente soltanto nelle sostanze razionali e fonda tale determinazione su un puntuale esame delle implicazioni concettuali dei due termini che compongono l'espressione presa in esame, cioè appunto *liberum arbitrium*.<sup>197</sup> Infatti, prendendo in considerazione il primo termine, che è quello che chiama in causa direttamente il concetto di *libertas*, il maestro francescano segnala in primo luogo che il contrario della libertà è la condizione servile,<sup>198</sup> cioè lo stato che implica piena sottomissione e dipendenza e l'impossibilità di disporre autonomamente di sé, e quindi il carattere che deve

---

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 1, concl., vol. II, p. 593: «absque dubio liberum arbitrium reperitur in solis substantiis rationalibus. — Et ratio huius sumitur tum ex parte libertatis, tum ex parte arbitrationis».

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*: «libertas [...] opponitur servituti».

possedere una potenza o una facoltà che possa definirsi libera deve essere il *plenum dominium* nei confronti sia del proprio oggetto, sia del proprio atto: «illa sola potentia dicitur esse libera, quae dominium habet plenum tam respectu obiecti, quam respectu actus proprii»;<sup>199</sup> precisamente tale *potentia* esercita pieno *dominium* nei confronti dell'oggetto in quanto l'ambito degli appetibili verso i quali può dirigersi non è ristretto soltanto ad un determinato genere di essi, bensì è costituito dalla totalità degli oggetti appetibili, perché essa è per natura capace di tendere verso ogni genere di cosa che può configurarsi come oggetto di desiderio o di possesso e di rifiutare tutto ciò che può presentare caratteri repulsivi.<sup>200</sup>

Bisogna, infatti, distinguere tre categorie di oggetti che suscitano attrazione o repulsione in base al fatto di identificarsi o di opporsi al bene in una delle tre accezioni che il termine 'bene' o 'buono' può assumere, cioè ciò che è buono nel significato morale del termine, ciò che è utile e ciò che è piacevole, e occorre anche precisare che l'utile ed il piacevole sono ricercati per natura dalle creature prive di anima razionale, mentre il bene morale può essere ricercato soltanto dagli esseri razionali;<sup>201</sup> conseguentemente, solamente questi ultimi sono capaci di avere come oggetto di desiderio o di possesso l'universalità degli appetibili, proprio in

---

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> Cf. *ibid.*: «Illa autem potentia dominium habet ex libertate respectu obiecti, quae non est arctata ad aliquod genus appetibilis, sed nata est omnia appetibilia appetere et omne fugibile respuere».

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*: «Tria autem sunt, quae sunt in appetitibus, et quorum opposita sunt in fugis, videlicet bonum, conferens et delectabile; et nomine boni ibi intelligitur honestum. Cum autem bonum conferens et delectabile nata sint appeti ab irrationalibus, bonum honestum a solis rationalibus potest appeti».

quanto il loro *appetitus* non è limitato al giovevole e al piacevole, potendo dirigersi anche verso l'*honestum*.<sup>202</sup>

Bonaventura ritiene così adeguatamente fondata l'affermazione secondo la quale soltanto gli esseri razionali esercitano *plenum dominium* nei confronti dell'oggetto, e si volge quindi a considerare cosa voglia dire esercitare piena padronanza nei confronti dell'atto.<sup>203</sup> È degno di nota il fatto che egli parli ora di *libertas respectu actus* così come prima aveva parlato di *dominium plenum respectu actus*, usando così il termine *libertas* come esatto sinonimo di *dominium plenum*, perché in questo modo rivela senza ombra di dubbio che per lui la natura più propria della libertà consiste nel *dominium plenum*. Venendo poi alla determinazione di ciò che significa libertà o piena signoria dei propri atti, Bonaventura chiama in causa la volontà come la potenza che negli esseri razionali è capace sia di frenare le azioni esteriori del corpo, sia di frenare e controllare anche sé stessa, come è facilmente constatabile considerando che spesso, esclusivamente per la sua stessa decisione e per un comando esercitato su sé stessa, inizia a respingere ciò verso cui fino a quel momento manteneva un atteggiamento di predilezione,<sup>204</sup> in modo che il dominio del libero arbitrio rispetto all'atto si sostanzia nel poter iniziare e cessare un atto con un proprio comando e un proprio movimento;<sup>205</sup> al contrario, gli animali privi di ragione non

---

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*: «in eis [= rationalibus] solum reperitur virtus, quae non est ad aliquod genus appetibilis arctata».

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*: «In eis [= rationalibus] etiam solis reperitur potentia habens libertatem respectu actus proprii».

<sup>204</sup> Cf. *ibid.*: «voluntas in rationalibus non solum compescit manum exteriorem vel pedem, sed etiam compescit se ipsam et refrenat, incipiens odire frequenter quod prius diligebat; et hoc ex sui ipsius imperio et dominio».

<sup>205</sup> Cf. *ibid.*, q. 3, vol. II, p. 599: «Dominium autem potentiae respectu actus attenditur in hoc, quod potentia potest esse in actu et



sono assolutamente capaci di dominare i propri atti interiori, cioè gli appetiti provenienti dai loro istinti, benché accada, nel caso degli animali domestici, che siano in grado di esercitare un certo controllo nei confronti degli atti esteriori.<sup>206</sup> La differenza tra esseri razionali e non razionali consiste dunque, da questo punto di vista, nel fatto che i primi hanno padronanza sui propri atti e possono agire in un modo o nel suo opposto nei confronti dello stesso oggetto in base al solo comando della propria volontà, mentre i secondi sono determinati dalle loro passioni e non possono distogliersi da un'azione e reprimere un loro atto, se non a causa di un'altra passione egualmente subita e non decisa. Comincia ad emergere così con tutta evidenza, nella definizione di ciò che costituisce il libero arbitrio, il ruolo determinante della volontà come potenza che esercita dominio.

Bonaventura si volge, poi, all'esame dell'altra parte dell'espressione 'libero arbitrio', prendendo in considerazione il termine *arbitrium*, che esprime la capacità di esercitare attività di giudizio e di decisione esecutiva, sapendo distinguere il giusto dall'ingiusto e ciò che appartiene a sé e ad altri.<sup>207</sup> Tale attività è propria soltanto di chi possiede la facoltà partecipe di ragione e capace per natura di conoscere la somma giustizia, dalla quale si

---

cessare ab actu secundum suum imperium et secundum proprium motum».

<sup>206</sup> Cf. *ibid.*, q. 1, concl., vol. II, p. 593: «In brutis autem animalibus, etsi aliquo modo sit reperire dominium respectu actus exterioris, quia bene refrenant aliquando, sicut patet in animalibus domesticis; respectu tamen actus proprii interioris, videlicet appetitus, dominium non est. Unde si aliquid amant, non possunt illud non amare, licet a prosecutione alicuius rei amatae arceantur timore alicuius passionis inflictivae».

<sup>207</sup> Cf. *ibid.*: «Arbitrium enim idem est quod iudicium, ad cuius nutum ceterae virtutes moventur et obediunt. Iudicare autem illius est secundum rationem completam, cuius est discernere inter iustum et iniustum, et inter proprium et alienum».

origina la *regula omnis iuris*, cioè il criterio che fonda ogni forma di diritto. Tale facoltà è presente soltanto nella sostanza che è fatta ad immagine di Dio, che è l'unica capace di discernere il proprio e l'altrui, perché è capace di riflettere su sé stessa, in quanto è l'unica che non è vincolata alla materia, e può così conoscere i propri atti;<sup>208</sup> è chiaro, quindi, che anche da questo punto di vista il libero arbitrio può essere presente soltanto negli esseri razionali.

Il libero arbitrio si sta delineando, così, come una facoltà della volontà e della ragione. Infatti, Bonaventura ha usato *voluntas* per spiegare la *potentia* che esercita *dominium*, cioè è libera, nei confronti dei propri oggetti e dei propri atti, ed ha usato poi *potentia rationalis* e *ratio* per indicare la potenza che è capace di riflettere su di sé e di discernere tra giusto e ingiusto, proprio e altrui. Libero arbitrio, quindi, è la facoltà razionale che indirizza sé stessa quando e come vuole sull'oggetto che senza limitazioni sceglie tra tutti gli appetibili, sapendo distinguere e giudicare tra giusto e ingiusto, proprio e altrui. Per spiegare 'libero' Bonaventura ricorre alla volontà, per spiegare 'arbitrio' ricorre alla ragione.

Il coinvolgimento di *ratio* e *voluntas* nella definizione del concetto del libero arbitrio pone quindi la questione del rapporto che sussiste tra quest'ultimo e le due potenze dell'anima. La *quaestio* successiva a quella appena considerata è intitolata *Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a ratione et voluntate* e si prefigge appunto lo scopo di determinare se il libero arbitrio sia

---

<sup>208</sup> Cf. *ibid.*: «Nulla autem potentia novit, quid iustum et quid iniustum, nisi illa sola, quae est particeps rationis et nata est cognoscere summam iustitiam, a qua est regula omnis iuris. Haec autem solum est in ea substantia, quae est ad imaginem Dei; qualis est tantum potentia rationalis. Nulla enim substantia discernit, quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat se ipsa et actum suum proprium. Sed nunquam aliqua potentia se ipsam cognoscit, vel super se ipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae et substantiae corporali praeter solam rationalem, sola illa est, quae potest se super se ipsam reflectere».

una terza potenza che si aggiunge alla volontà e alla ragione, oppure no, prendendo anche in considerazione le posizioni già assunte in merito da altri autori.<sup>209</sup>

Per risolvere tale questione, Bonaventura afferma che una potenza può essere distinta dalle altre o *secundum rem* o *secundum rationem*<sup>210</sup> e così bisogna procedere in questo caso per evitare confusioni e fraintendimenti. *Secundum rationem* il libero arbitrio può correttamente essere distinto dalla ragione e dalla volontà, in quanto, nei rapporti tra libero arbitrio, ragione e volontà, con il concetto di libero arbitrio ci si riferisce a ciò che comanda e si pone così come principio di movimento, mentre la ragione e la volontà sono considerate come ciò che è mosso e ciò che esegue;<sup>211</sup> da

---

<sup>209</sup> Cf. V. C. BIGI, *La libertà in San Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), III: *Philosophica*, 1973, pp. 599-621, alle pp. 605-606: «L'atto libero non sembra potersi identificare né con l'atto intellettuale né con l'atto appetitivo o affettivo. Per questo, i primi grandi scolastici, quali Alessandro d'Hales e S. Alberto Magno, propendevano a delimitare l'atto proprio della libertà, ritendolo anteriore all'atto della ragione e della volontà. L'atto della libertà è l'atto fontale per cui si *vuole* volere e si *vuole* discernere; è dunque l'atto che *muove* la ragione e la volontà; è l'atto massimamente *attivo* (mentre gli atti della ragione e della volontà sono piuttosto esecutivi), è l'atto più *spirituale* perché è atto riflesso su gli atti della ragione e della volontà, reggendoli e movendoli. Queste considerazioni portavano poi a distinguere, come potenza diversa, la libertà dalla ragione e volontà. Nella ragione di *immagine* della Trinità divina, che gli scolastici rilevavano e precisavano diversamente nella potenzialità dell'anima umana, il libero arbitrio era riferito alla persona del Padre, perché il suo atto, che muove e non è mosso, è massimamente potente e primo» [corsivi dell'autore].

<sup>210</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 2, concl., vol. II, p. 596: «Cum [...] dicimus, aliquam potentiam distingui ab aliis, hoc est dupliciter, aut secundum rem, aut secundum rationem».

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*: «Loquendo igitur de distinctione secundum rationem, dici potest, liberum arbitrium quodam modo distingui a ratione et

questo punto di vista si può dare ragione a quegli autori che hanno trovato nella relazione tra libero arbitrio, ragione e volontà un'immagine trinitaria, secondo la quale il libero arbitrio corrisponde al Padre in ragione della sua funzione di potenza che comanda ed è origine del movimento.<sup>212</sup> È questa una posizione che può essere sostenuta soltanto *secundum rationem* e secondo una certa appropriazione, cioè quella della potenza al Padre, ma per comprendere come l'anima sia immagine trinitaria non c'è bisogno di sostenere che il libero arbitrio sia una potenza a sé stante, perché è sufficiente la divisione in *ratio* e *voluntas*, in quanto la *ratio* include in sé sia la memoria che l'intelligenza, quindi ciò per cui è assimilata al Padre e ciò per cui è assimilata al Figlio; d'altronde la volontà include in sé la potenza irascibile, con la quale esercita potere, e quella concupiscibile, con la quale esercita la capacità appetitiva, quindi la ragione e la volontà comprendono in sé tutte le facoltà e le funzioni e non c'è nessuna necessità di sostenere che il libero arbitrio sia un'altra potenza accanto alle prime due.<sup>213</sup>

---

voluntate, in hoc scilicet, quod liberum arbitrium nominat in ratione moventis, voluntas vero et ratio in ratione moti; hoc in ratione imperantis, istae duae in ratione exsequentis».

<sup>212</sup> Per quanto riguarda l'esposizione dell'opinione secondo cui da questo punto di vista è ravvisabile un'immagine divina, cf. *ibid.*: «ista potentia correspondet Patri, pro eo quod actus eius maxime potens est et primus est, cum non moveatur, sed moveat. Et ideo a Sanctis dicitur facultas sive potestas voluntatis et rationis, id est potestas faciliter movens voluntatem et rationem; et consistit in istis tribus quaedam ratio imaginis ex parte motivae»; per l'opinione personale di Bonaventura al riguardo, cf. *ibid.*: «ex ista parte per quandam rationem appropriationis invenitur in anima quaedam ratio imaginis».

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, ad 1.2.3, vol. II, p. 597: «Et quod obiicit, quod est similius aeternitati, et appropriatur Patri, et est virtus, a qua est posse; totum illud non ponit nisi solummodo distinctionem quandam secundum quandam appropriationem et quandam rationem. Et hoc patet, quia ipsa

Se si considera la questione *secundum rem*, invece, il libero arbitrio non esprime una potenza distinta dalla ragione e dalla volontà e Bonaventura torna ad affermare che la divisione dell'anima nella potenza *cognitiva* e in quella *motiva* è sufficiente a dar conto delle sue attività.<sup>214</sup> La posizione secondo la quale bisogna distinguere il libero arbitrio come potenza a sé stante, in quanto la ragione discerne e la volontà vuole, mentre il libero arbitrio vuole discernere e vuole volere, introduce un'ulteriore potenza con la stessa funzione, quella di volere, che è propria della volontà, come se quest'ultima non fosse capace di riflettere su sé stessa e di volere di volere; invece la volontà ha intrinsecamente la capacità di riflettere su sé stessa, per cui non sono due facoltà diverse quella che vuole qualcosa e quella che vuole volere qualcosa, perché non è necessario nell'ambito delle realtà spirituali che ciò che muove e ciò che viene mosso siano distinti secondo la sostanza, essendo capace la stessa potenza di muovere sia altro che sé stessa, come sostiene Anselmo d'Aosta quando afferma che la volontà è uno strumento che muove sé stesso. Anche la ragione dal canto suo è capace di riflettere su sé stessa e di conoscersi, quindi l'unica distinzione che può essere fatta è quella *secundum rationem*,<sup>215</sup> che tiene conto del fatto che l'atto del giudicare e del

---

ratio includit in se intelligentiam et memoriam, et ita aliquid, per quod assimilatur Patri, et aliquid, per quod assimilatur Filio. Ipsa voluntas includit in se irascibilem et concupiscibilem, et ita potentiam, per quam appetit, et potentiam, per quam potest. Et ideo non oportet, liberum arbitrium esse aliquam aliam potentiam praeter has».

<sup>214</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. II, p. 596: «Loquendo autem de distinctione potentiarum secundum rem, sic liberum arbitrium non dicit potentiam diversam vel distinctam a ratione et voluntate, pro eo quod potentiae animae rationalis sufficienter dividuntur per cognitivam et motivam, et omnes actus animae per has potentias, quae sunt cognitiva et affectiva, sive ratio et voluntas, exerceri possunt».

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*: «Cum enim tam ratio quam voluntas sit nata super se reflecti; cum nomino voluntatem ut volentem aliquid, et voluntatem ut

muovere è più degno dell'atto mosso e giudicato, che sono posti comunque sempre da ragione e volontà, senza una differenza di essenza tra movente e mosso o tra giudicante e giudicato.<sup>216</sup>

Dunque, il libero arbitrio non è una potenza realmente distinta da ragione e volontà, ma le comprende in modo da poter essere definito come «*facultas voluntatis et rationis, sive consensus rationis et voluntatis*», <sup>217</sup> come si evince già dai termini che compongono l'espressione 'libero arbitrio', in quanto 'libero' chiama in causa la volontà che è padrona e signora delle altre potenze, potendole muovere e determinare secondo il proprio comando, e

---

volentem se velle, non dico potentiam aliam et aliam secundum rem. Movens enim et motum in spiritualibus non oportet differre secundum substantiam, quia, sicut dicit Anselmus, 'voluntas est instrumentum se ipsum movens', et ratio etiam est virtus se ipsum cognoscens, pari ratione; et ideo, si aliqua est ibi distinctio, haec est solum secundum rationem».

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, ad 5, vol. II, p. 597: «Ad illud quod ultimo obiicitur, quod iudicans praeeminet iudicato, et movens moto; dicendum, quod non oportet in spiritualibus, loquendo de praeeminentia, quae faciat diversitatem secundum essentiam. Sicut enim saepe dictum est, eadem est vis, quae vult aliquid et quae vult se velle, et quae iudicat et quae iudicat se iudicare; alioquin esset in infinitum abire. Nihilominus tamen sortitur quasi dignius officium, dum est in ratione iudicantis, quam cum est in ratione iudicati; et cum est in ratione moventis, quam cum est in ratione moti». A questo proposito cf. V. C. BIGI, *La libertà in San Bonaventura*, cit., p. 606: «la libertà è principio fontale di potere, del giudicare e del muovere; ora l'atto che *giudica* e che *muove* è più *degn*o degli atti mossi e giudicati; anche se gli uni e gli altri sono posti dalle stesse potenze (ragione e volontà); infatti i primi (gli atti liberi) sono più *attivi*, mentre i secondi (l'atto della sola ragione e l'atto della sola volontà) sono piuttosto imperati ed esecutivi. Pertanto non si può negare che vi sia una *distinzione* (la distinzione *minor*) tra libero arbitrio e ragione e volontà».

<sup>217</sup> *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 3, concl., vol. II, p. 599.

‘arbitrio’ chiama in causa la ragione, come espressione della sua capacità di giudicare.<sup>218</sup>

Affinché si possa esercitare il dominio, che è il significato più intimo della libertà, è necessario che ci sia una collaborazione ed un concorso di attività tra ragione e volontà; infatti, per avere dominio sugli atti il libero arbitrio deve poter riflettere su sé stesso, attività propria della *virtus cognitiva*, e muovere sé stesso, attività propria della *virtus appetitiva*, che segue quella della ragione.<sup>219</sup> Se il libero arbitrio potesse contare solo sull’attività della *ratio* e non su quella della *voluntas*, potrebbe soltanto riflettere sui suoi atti ed esserne consapevole, ma non potrebbe muovere o comandare;<sup>220</sup> se si basasse solo sull’attività della volontà, potrebbe muovere e produrre azioni, ma non potrebbe avere un effettivo dominio sui propri atti, perché, non potendo riflettere su di essi e considerarne il valore e l’opportunità, non potrebbe frenarli e limitarli.<sup>221</sup>

Si tratta di un’azione combinata, concorde e integrata delle due potenze fondamentali dell’anima, che insieme possono riuscire

---

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, p. 598: «arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis, ad cuius nutum et imperium moveri habent cetera, quae sunt in nobis» e p. 599: «Liberum enim arbitrium, sive nomet potentiam sive habitum, nominat ipsam potentiam ut dominam, vel dominium illius potentiae; et hoc planum est ex ipso nomine libertatis».

<sup>219</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, p. 599: «Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognitivae, sublimatae a materia, quae quidem est ratio. Movere autem se, hoc est virtutis appetitivae, rationem consequentis».

<sup>220</sup> Cf. *ibid.*: «Ad hoc igitur, ut illud dominium sit in anima, necesse est, quod habeat et rationem et voluntatem. Nam si rationem tantum haberet et non voluntatem, per quam moveret; posset se super actum suum reflectere, sed non posset muovere vel imperare».

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*: «Si vero appetitum solum haberet et non rationem, posset utique muovere et in actum exire; sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare, et ita dominium non haberet».

là dove ciascuna da sola sarebbe destinata ad un risultato difettoso e manchevole, così come accade che due uomini, unendo le loro forze, riescano a sollevare un peso superiore alle forze di ciascuno di essi considerato isolatamente, o anche nel caso della collaborazione del padre e della madre, che insieme riescono a reggere una famiglia con una capacità di direzione ed orientamento unitaria e rafforzata, che mancherebbe se venisse meno uno dei due genitori, o, ancora, come accade nel caso del concorso di operazioni della mano e dell'occhio, che dà luogo alla capacità di scrivere.<sup>222</sup> Per questo il libero arbitrio è efficacemente definito come facoltà della ragione e della volontà, con l'utilizzo del termine *facultas*, che per Bonaventura è preferibile a quello di *potentia*, perché esprime una maggiore propensione e facilità nel tradursi in atto, conservando l'implicazione del potere e del dominio.<sup>223</sup>

Il maestro francescano precisa inoltre che è più corretto ed appropriato definire il libero arbitrio come *facultas voluntatis et*

---

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*: «Sicut igitur ex concursu virtutis duorum hominum resultat quaedam facultas ad portandum unum lapidem, quem non posset ferre alter eorum; et sicut ex concursu patris familias et matris familias ad disponendum regimen domus resultat una potestas, ita quod altera non sufficeret; et sicut ex concursu virtutis manus et oculi resultat potestas, ita quod altera earum non sufficeret: sic ex concursu rationis et voluntatis resultat quaedam libertas sive quoddam dominium ad aliquid faciendum et disponendum».

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*: «Optime etiam definitur, cum dicitur esse facultas rationis et voluntatis. Facultas enim non tantum nominat potentiam, immo facilitatem potentiae, ex qua non tantum potens est, sed etiam praepotens est ad exeundum in actum; et ideo facultas dicit potestatem sive dominium, quod quidem dicitur esse rationis simul et voluntatis, quia non est unius, nisi concomitante altera». Cf. V. C. BIGI, *La libertà in San Bonaventura*, cit., p. 604: «Il termine agostiniano *facultas* è preferito da S. Bonaventura in quanto aggiunge sul *potere* la facilità del suo uso. La libertà più che un potere è un *prepotere*, una prepotenza di dominio sull'atto e sull'oggetto».



*rationis* e non come *facultas intellectus et affectus*, perché la prima definizione è più specifica e determinata, identificando il libero arbitrio come una facoltà in cui non sono coinvolte la sfera intellettuale e quella affettiva in quanto tali e nella loro interezza, bensì la potenza cognitiva soltanto in quanto è congiunta ed ordinata a quella affettiva e la potenza affettiva soltanto in quanto è congiunta a quella cognitiva, nel senso di ricevere da quella la regola, l'indirizzo e l'orientamento e di essere quindi trasformata ed informata dall'altra, in modo tale che è più esatto dire che il libero arbitrio comprende la *ratio* e la *voluntas*, ma modificate ed integrate dalla loro congiunzione specificamente determinata. Per questo motivo si può sostenere che il libero arbitrio esprime il concetto di *affectus deliberativus* e di *deliberatio voluntaria*, denominazioni con le quali Bonaventura intende che il libero arbitrio è la facoltà che si avvale della potenza cognitiva in quanto questa svolge un'operazione che precede e prepara quella della potenza motrice dell'anima, la quale nel momento in cui si decide in un senso o in un altro, lo fa resa consapevole dalla capacità riflessiva della *ratio* e caricata della responsabilità che le deriva da tale consapevolezza.<sup>224</sup>

Infatti, la *sinderesi*, che appartiene alla sfera dell'*affectus*,<sup>225</sup> inclina sì e stimola verso il bene in modo naturale ed innato, ma è

---

<sup>224</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 3, ad 1-4, vol. II, p. 599: «Quod enim obiicitur, quod non comprehendit totam rationem, nec totam voluntatem; dicendum, quod verum est; sed comprehendit solum ipsam potentiam cognitivam, in quantum iuncta est affectivae, et affectivam, in quantum iuncta est cognitivae; unde dicit affectum deliberativum, vel deliberationem voluntariam. Et propterea, quia ratio nominat ipsam potentiam cognitivam ut ordinatam ad affectivam, et voluntas ipsam affectivam ut regulatam et ratiocinatam a cognitiva; hinc est, quod liberum arbitrium potius dicitur facultas voluntatis et rationis quam intellectus et affectus».

<sup>225</sup> Cf. *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 910: «synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet»

soltanto la parte naturale della volontà, mentre la volontà propriamente detta è quella deliberativa, che si avvale dell'illuminazione della coscienza, che fa parte dell'*intellectus*. La *sinderesi* è detta scintilla della coscienza, perché in qualche modo la accende e la infiamma come fa la carità nei confronti della fede,<sup>226</sup> e così spinge ed è principio di movimento, che invece la coscienza senza la *sinderesi* non può causare,<sup>227</sup> ma è la coscienza che illumina e dirige a riguardo delle azioni di rilievo morale,<sup>228</sup> dettando la strada da seguire<sup>229</sup> ed esercitando il ruolo di abito dell'intelletto pratico.<sup>230</sup> Le espressioni *deliberatio voluntaria* e *affectus deliberativus* esprimono proprio il lavoro di collaborazione tra l'intelletto, che produce conoscenza e chiarificazione davanti a una possibilità di scelta, e la volontà, la quale non può ignorare l'attività svolta dall'intelletto nel momento in cui opta per una determinata scelta. Emerge con sempre maggior forza e

---

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, ad 1 q. incid., vol. II, p. 911: «sic se habet synderesis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem, vel habitus ipsius affectus ad habitus intellectus practici, secundum quod est habitus».

<sup>227</sup> Cf. *ibid.*, ad 3, vol. II, p. 910: «Ad illud quod obiicitur, quod synderesis est scintilla conscientiae; dicendum, quod ideo dicitur scintilla, pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi eius stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi».

<sup>228</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. II, p. 910: «quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis [...] cognoscibilia sunt in duplici genere: quaedam in genere speculabilium, et quaedam ex parte moralium. [...] conscientia non nominat illud iudicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia».

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, ad 1 q. inc., vol. II, p. 911: «conscientia dictat, et synderesis appetit vel refugit».

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*: «conscientia [...] dicit habitum intellectus practici».

determinatezza che nel libero arbitrio l'elemento della responsabilità deriva dall'attività compiuta dalla *potentia cognitiva*, mentre l'attuazione dell'opzione morale è in carico alla *potentia motiva*.

Anche gli atti del *consentire* e dell'*eligere*, attribuiti al libero arbitrio, sono, poi, rivelativi della sua natura duplice e nello stesso tempo unificante, perché il primo esprime un'operazione effettuata in comune da due, alludendo al confluire degli atti della ragione e della volontà in un unico atto, mentre il secondo include il giudizio formulato dalla potenza conoscitiva e il movimento della volontà verso ciò di cui vuole in qualche modo partecipare o appropriarsi.<sup>231</sup>

Questa convergenza delle due potenze e questa loro congiunzione è espressa ulteriormente da Bonaventura quando denomina il libero arbitrio un *totum potentiale*, intendendo un tutto, un intero risultante da due potenze liberamente congiungentisi; in questo modo egli esclude che il libero arbitrio abbracci le due potenze in modo da potersi definire in modo esclusivo ed assoluto sia come un *totum integrale* sia come un *totum universale*, ma le racchiude in sé così da avere in parte la natura di un tutto integrale, perché non può essere presente in una potenza senza l'altra, e in parte la natura di un tutto universale, perché denomina contemporaneamente ciascuna delle due potenze a causa della loro reciproca collaborazione,<sup>232</sup> per cui

---

<sup>231</sup> Cf. *ibid.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 3, ad 5, vol. II, p. 599: «quamvis actus liberi arbitrii, utpote eligere et consentire, unus esse videatur; nihilominus tamen implicat in se actus diversos. Consensus enim dicit concordiam aliquorum duorum, et ita concursus actuum rationis et voluntatis in unum. Eligere etiam includit in se rationis iudicium et voluntatis appetitum».

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, ad 6, vol. II, p. 600: «[liberum arbitrium] non complectitur eas [= rationem et voluntatem] omnino sicut totum integrale, nec omnino sicut totum universale, sed sicut totum potentiale, quod partim habet naturam totius integri, partim naturam totius

il libero arbitrio è una facoltà che comprende in sé un'articolazione di potenze differenti che presiedono ad attività differenti, ma che danno luogo ad un governo compiuto, unitario ed armonico, grazie al loro intervento integrato ed alla loro vicendevole collaborazione.<sup>233</sup>

Precisamente il libero arbitrio si configura con un *habitus*, in quanto è facoltà delle potenze dell'anima,<sup>234</sup> e quindi implica una capacità ed un dominio posseduti abitualmente e stabilmente,<sup>235</sup> anche se a volte è inteso come potenza, ma certo non nel suo significato principale e proprio.<sup>236</sup> Tale abito non aggiunge nulla alla ragione e alla volontà dal punto di vista essenziale, perché ciò accade quando una potenza è abile ad esercitare la propria facoltà non per sé stessa, ma per qualcosa che essa possiede in sé, come

---

universalis: naturam totius integri in hoc, quod in una potentiarum non potest salvari absque altera; naturam vero totius universalis habet, quia ex earum concursu ad invicem quamlibet earum denominat».

<sup>233</sup> Cf. V. C. BIGI, *La libertà in San Bonaventura*, cit., pp. 606-607.

<sup>234</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 4, concl., vol. II, p. 601: «Arbitrium enim non dicit potentiam, sed habitum. Manifestat etiam ipsa notificatio. Non enim dicitur liberum arbitrium esse potentia facilis, sed facultas potentiarum. Quemadmodum autem, cum dico potentiam facilem, dico potentiam habilitatam, sic, cum dico facultatem potentiae, dico habitum eiusdem».

<sup>235</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, pp. 601-602: «Quoniam igitur liberum arbitrium secundum propriam suam assignationem facultas rationis et voluntatis recte esse dicitur; hinc est, quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium; qui consurgit ex coniunctione utriusque et potens est super actus utriusque potentiae, per se et in se consideratae».

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, p. 602: «liberum arbitrium aliquando supponit potentiam et accipitur pro potentia; sed hoc non est de sua principali significatione, sed sicut nomen potentiae trahitur ad nomen habitus, sic nomen habitus frequenter ad nomen potentiae».

nel caso della potenza intellettiva che è abilitata alla conoscenza delle figure geometriche perché possiede in sé la scienza geometrica;<sup>237</sup> diversamente da ciò, una potenza è intrinsecamente abilitata ad esercitare un determinato atto, quando di per sé stessa e naturalmente lo compie, come nel caso dell'anima che per natura ha memoria di sé e si conosce, in quel modo per il quale tale abito non differisce dalla potenza *secundum rem*, ma soltanto secondo la nozione e per il modo di parlare e di esprimersi;<sup>238</sup> invece la potenza razionale è intrinsecamente abilitata a tradursi nell'atto del consentire e dello scegliere per sé stessa, ma non da sola, bensì con il concorso della potenza affettiva e in congiunzione con essa, e questa con l'altra, in modo che l'abito del libero arbitrio non aggiunge qualcosa secondo l'essenza, né soltanto *secundum rationem*, ma secondo il modo di essere, in quanto non aggiunge

---

<sup>237</sup> Cf. *ibid.*, q. 5, concl., vol. II, p. 603: «Quaedam est potentia, quae respectu alicuius actus est habilis per aliquid sui, sicut potentia intellectiva ad cognitionem figurarum geometricarum non est habilis per se ipsam, sed potius per aliquod accidens, quod habet esse in ea; et tunc habitus talis addit supra potentiam non solum secundum rationem, sed etiam secundum essentiam et rem».

<sup>238</sup> Cf. *ibid.*: «Quaedam namque potentia respectu alicuius actus est facilis per se ipsam, ut patet, cum dicitur mens esse nata ad meminendum sui ipsius, vel intelligendum se; et tunc talis habitus non differt a potentia secundum rem, sed secundum rationem et modum dicendi; et tunc non addit aliquid secundum essentiam, sed solum secundum rationem». Cf. É. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1978, p. 328: «Une faculté de l'âme peut être considérée comme capable d'accomplir un certain acte en des sens bien différents. En un premier sens, on peut dire qu'elle en est capable par elle-même, c'est-à-dire que son essence constitue la raison nécessaire et suffisante de l'acte qu'elle accomplit; telle la pensée nous apparaît comme capable de se souvenir d'elle-même ou de se connaître, et, en ce sens, la mémoire ou la connaissance que notre pensée possède d'elle-même ne sont que plusieurs noms différents pour la désigner».

qualcosa di assoluto, ma di relativo,<sup>239</sup> come quando più persone collaborano per trasportare un peso e ognuna di esse rende l'altra capace di fare qualcosa che da sola non avrebbe potuto fare, senza che alle loro sia aggiunta un'altra forza dall'esterno.<sup>240</sup>

È di particolare importanza specificare quale sia il ruolo delle due potenze che partecipano all'esercizio del libero arbitrio, perché la ragione e la volontà intervengono in modo differente e con tempi distinti, così che non si può dire che l'attività dell'una sia esattamente allo stesso livello dell'altra. Infatti, essendo il libero arbitrio la facoltà per la quale esso è una potenza abilitata a muovere sé stessa, oltre che cose diverse da sé, accade che questo movimento ha un inizio nella ragione e un compimento nella volontà.<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 5, concl., vol. II, p. 603: «Aliqua vero potentia facilis est ad aliquem actum per se ipsam, non tamen sola, sed cum alia; et sic potentia rationalis sine aliquo habitu superaddito ex sola coniunctione sui cum appetitu nata est in actum consentiendi et eligendi exire. Et hoc modo habitus vel facultas non addit aliquid diversum secundum essentiam, nec addit solum secundum rationem intelligendi, sed medio modo addit, secundum esse, quia non addit aliquid absolutum, sed respectivum; sicut patet: cum dico rationem per se et rationem associatam sive adiunctam voluntati, non addo aliquid novum supra ipsam rationem secundum se, sed solum coniunctionem sui ad alterum, quantum ad aliquem consequentem actum».

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*: «quando plures concurrunt ad trahendam navem vel ferendum lapidem, potentia unius reddit potentiam alterius facilem, ita quod nulla nova virtus vel habilitas advenit potentiae alicuius trahentis in se».

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, q. 6, concl., vol. II, p. 605: «cum liberum arbitrium sit facultas sive dominium, ex qua dicitur potentia facilis, non solum ad movendum alia, sed etiam ad movendum se ipsam; sicut ratio movendi se inchoatur in ratione et consummatur in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum potentiarum inchoatur et in alia consummatur».

L'atto del libero arbitrio inizia nella ragione perché l'appetito non può entrare in azione, dirigendosi verso un determinato oggetto, se questo non è stato prima pensato dalla ragione, infatti non si può amare ciò che non si conosce.<sup>242</sup> La conoscenza intellettuale si configura così come il cominciamento dell'atto libero, in quanto costituisce la predisposizione e la preparazione del suo completamento ad opera della volontà, che è la potenza che propriamente comanda il movimento;<sup>243</sup> infatti è possibile pensare un oggetto con tutte le sue caratteristiche positive e desiderabili oppure sapere che è giusto agire in un determinato modo, senza che ciò comporti di necessità un conseguente moto dell'anima. Sia la conoscenza dell'oggetto, che può essere desiderato o respinto dalla volontà, sia la riflessione sul moto della volontà che approva o rifiuta, o spinge o trattiene il proprio atto, sono compiuti dalla ragione che dichiara che l'atto è buono o cattivo, da compiere o da frenare, prima che la volontà intervenga con il suo proprio atto, che può essere di consenso o di rifiuto nei confronti di ciò che è stato determinato dalla ragione.<sup>244</sup>

Ciò mostra chiaramente che la facoltà del libero arbitrio, o libertà dell'arbitrio, inizia nella ragione e si completa nella volontà e poiché, appunto, è la volontà che porta a compimento e perfeziona

---

<sup>242</sup> Cf. *ibid.*: «dico, motum inchoari in ratione, quia non movetur appetitus nisi praeambulo cogitatu; nequaquam enim amare possumus quod non cognoscimus».

<sup>243</sup> Cf. *ibid.*: «ad hoc, quod motus fiat, praeit cognitio disponens, et subsequitur voluntas perficiens. Quantumcumque enim praecedat cogitatus, nunquam motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio».

<sup>244</sup> Cf. *ibid.*: «sicut voluntas non habet moveri ad obiectum, amplectendo vel refugiendo illud, nisi praeambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare vel respuere, sive elicere et refrenare actum proprium, nisi rationis actus praecedat, qui dictet, ipsum esse bonum vel malum, perficiendum vel refrenandum. Ex tali enim actu praeambulo voluntas in actu suo incipit complacere vel displicere».

l'atto del libero arbitrio, decidendolo in ultima istanza e determinando in via definitiva la scelta, nel libero arbitrio la volontà gioca il ruolo più importante e il libero arbitrio consiste soprattutto nella volontà.<sup>245</sup> La volontà è, quindi, ciò in cui la libertà ha il suo fondamento e la sua sede principale, potremmo dire la sua casa e il suo domicilio, la volontà è, cioè, la potenza che esercita più propriamente e più direttamente la libertà, cioè il *dominium*, il controllo e la padronanza, che riguarda tutta l'anima, perché è dalla decisione della volontà che derivano le conseguenze complessive all'anima e alla persona nel suo complesso. Per questo motivo Bonaventura attribuisce alla *ratio* il ruolo di *materia* nei cui confronti si esercita l'attività di determinazione e di attuazione della *voluntas*, che gioca così nei confronti della *ratio* il ruolo della *forma*: solo dopo che la ragione ha fornito il materiale su cui lavorare e da cui ricavare il risultato finale, la volontà interviene e dà il significato qualificante e decisivo al libero arbitrio.<sup>246</sup> Proprio in ragione del suo essere *forma* che conferisce la *consummatio* a quel sostrato razionale che è solo l'*inchoatio* del libero arbitrio, la *voluntas* è presente nell'espressione che identifica la libertà, cioè *liberum arbitrium*, attraverso l'aggettivo, *liberum*, che a sua volta svolge nei confronti del sostantivo, *arbitrium*, la stessa funzione informante che ha la *voluntas* nei confronti della *ratio*, essendo il sostantivo paragonato al sostrato materiale; con questa argomentazione Bonaventura giustifica il fatto che la facoltà che

---

<sup>245</sup> Cf. *ibid.*: «libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit».

<sup>246</sup> Cf. *ibid.*: «quia illud, in quo res inchoatur, se habet per modum materialis; illud, in quod consummatur, se habet per modum formalis».



esercita la libertà è chiamata *liberum arbitrium* anziché *arbitraria libertas*.<sup>247</sup>

L'esplicito nesso istituito da Bonaventura tra *voluntas* e *dominium* in questa sede teorica, in cui determina il valore della libertà e puntualizza il livello di dignità di cui gode l'anima e la persona umana, è di straordinaria rilevanza in relazione alle possibilità di esercizio concrete attraverso cui si può realizzare la libertà, anche nel suo rapporto con i beni terreni, perché nei loro confronti si può esercitare un *dominium* che assume un rilievo anche giuridico ed economico, oltre che etico, e nello stesso tempo tale nesso gioca un ruolo centrale nel tentativo di precisare in che cosa consista la *paupertas*, cioè la chiave di accesso al modo di vita francescano che così duramente e direttamente veniva attaccato e messo in discussione nella polemica sviluppatasi con il clero secolare. Nella relazione che la volontà istituisce nei confronti dei beni mondani è la chiave teoretica per la comprensione della fondazione e delle giustificazione della legittimità della vita francescana e quindi della comprensione della posizione assunta da Bonaventura nel *Bettelordenstreit*, ma anche la chiave che consente di accedere all'universo antropologico nel quale la perfezione dell'essere umano è strettamente connessa con la *paupertas*, che è prima di tutto una dimensione interiore dell'anima che viene costituita da un certo modo di disporsi della *voluntas* e dell'*affectus* nei confronti dei beni mondani. Alla luce di questa prospettiva tutte le precisazioni bonaventuriane sulla libertà forniscono un robusto contributo nella determinazione teoretica della *perfectio* e della capacità della *voluntas* di determinare la *paupertas*.

---

<sup>247</sup> Cf. *ibid.*: «adiectivum respectu substantivi se habet per modum informantis: ideo in nominatione illius potestatis nomen respondens rationi significatur substantive; nomen vero respondens voluntati significatur adiective; et propterea magis vocatur ista facultas liberum arbitrium quam arbitraria libertas».

Sono in effetti molto importanti le delucidazioni che Bonaventura offre in merito alla distinzione del differente apporto dato al libero arbitrio da ragione e volontà. All'obiezione intellettualista secondo la quale è l'intelletto ad esercitare il ruolo più importante nella libertà, perché è quello che pronuncia il giudizio e detta le regole a cui in seguito la volontà si attiene,<sup>248</sup> Bonaventura risponde che a proposito del giudizio della ragione bisogna operare una distinzione tra la pura e semplice pronuncia teorica, che attesta la dichiarazione della conoscenza intellettuale in merito ad una determinata questione ed è propria della funzione intrinseca alla ragione, e il giudizio *definitivum*, che decide se tradurre in pratica e realizzare o meno ciò che è stato pensato dalla ragione, giudizio che dal canto suo implica il necessario intervento della volontà, che decide quale deve essere il compimento dello stesso giudizio *definitivum*.<sup>249</sup> Sulla base di tale distinzione, Bonaventura sostiene che, se si tratta del giudizio secondo il primo significato, cioè nel senso puramente conoscitivo, non si può dire che sia sempre vero che dopo una pura e semplice pronuncia teorica ci sia necessariamente un intervento della volontà, mentre, se si tratta del giudizio nel secondo significato, la volontà non si adegua pedissequamente ed automaticamente all'atto della ragione, ma piuttosto «actum alienum trahit ad proprium», cioè utilizza l'atto della ragione secondo la propria determinazione e

---

<sup>248</sup> Cf. *ibid.*, arg. 3, vol. II, p. 604: «facto ultimo iudicio rationis, semper voluntas movetur secundum illud: ergo si hoc praeit tanquam iudicans, et illud sequitur tanquam iudicatum, cum libertas magis resideat penes illud quod praeit et imperat, quam penes illud quod sequitur et obedit: videtur, quod liberum arbitrium plus se tenet ex parte rationis quam voluntatis».

<sup>249</sup> Cf. *ibid.*, ad 3, vol. II, p. 606: «duplex est iudicium rationis: quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se; aliud est iudicium definitivum, ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate. Quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem terminatur definitivum iudicium, quam praeoptat voluntas».

decide in definitiva che cosa farne e cosa tradurre in pratica.<sup>250</sup> È l'atto della volontà che prevale sull'atto di giudizio dell'intelletto.

Inoltre, all'obiezione secondo la quale la repressione dell'atto voluto non può avvenire se non grazie al giudizio della ragione, senza il quale la volontà continuerebbe a seguire l'impeto dell'affezione,<sup>251</sup> Bonaventura replica che bisogna considerare essenziale e imprescindibile l'atto della ragione nel mettere un freno all'atto voluto, ma non è il giudizio della ragione che detta all'atto della volontà di fermarsi, avendolo giudicato cattivo, quello che determina la volontà stessa, perché questa non si tira indietro se non lo vuole; il giudizio della ragione è, quindi, importante ed è lo stimolo che incita la volontà ad annullare il suo atto, ma è la volontà a compiere l'atto della repressione, non l'intelletto.<sup>252</sup>

È, poi, di fondamentale importanza il chiarimento che Bonaventura apporta nel prendere in considerazione la possibilità di utilizzare l'espressione *liberum iudicium* al posto di *liberum arbitrium*; la prima potrebbe sembrare più adatta ed appropriata all'attività della ragione che è espressa dal sostantivo, ma se si

---

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*: «cum dicitur, quod voluntas sequitur iudicium, si intelligatur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de iudicio definitivo, ex hoc non sequitur, quod voluntas sequatur principaliter actum alienum; immo potius actum alienum trahit ad proprium».

<sup>251</sup> Cf. *ibid.*, arg. 4, vol. II, p. 604: «liberum arbitrium eo ipso liberum est, quod potest seipsum restringere et reprimere; sed repressio actus voliti non est nisi per iudicium rationis, quia, nisi examen rationis interveniat, semper voluntas sequitur impetum affectionis».

<sup>252</sup> Cf. *ibid.*, ad 4, vol. II, p. 606: «verum est, quod actus rationis requiritur, sed nunquam ab illo principaliter est refrenatio. Quantumcumque enim ratio dictet actum voluntatis esse malum, nunquam voluntas se retrahit, nisi velit; et ideo, sicut possibilitas scribendi principaliter dicitur esse in manu quam in oculo, licet ad eam concurrat et vis oculi et vis manus, sic intelligendum est in proposito».

esamina più puntualmente il significato di *arbitrium* e di *iudicium* ci si accorge che non è così. Infatti *iudicium* implica un atto della ragione che assume come proprio criterio le norme del ragionamento e dei procedimenti conoscitivi e veritativi e, se giudizio pratico, anche quelle della legge divina, invece *arbitrium* sta a significare un atto della ragione regolato secondo il comando della volontà, cioè un atto in cui l'elemento decisivo è costituito dalla decisione della volontà, che prevale sulla determinazione dell'intelletto.<sup>253</sup> A suffragare questa sua posizione Bonaventura utilizza la differenza di significato, propria dell'ambito giuridico, tra giudice e arbitro, secondo la quale il giudice è colui che risolve una causa in base alle leggi prestabilite, mentre l'arbitro determina una causa in base al comando della propria volontà.<sup>254</sup> Il giudice si deve attenere alle norme presenti nell'ordinamento, l'arbitro deve risolvere le questioni senza questo vincolo rigido, perché è la sua volontà discrezionale quella a cui ci si appella quando si ricorre a lui, riconoscendogli la capacità di emettere una valutazione equitativa, ma rimettendosi comunque alla sua volontà decisionale.

Tale delucidazione terminologica dà un ulteriore contributo alla determinazione del concetto di libero arbitrio, evidenziando con nettezza la preminenza della funzione esercitata dalla volontà nella sua collaborazione con la ragione ed esprimendo, senza lasciare adito a dubbi, la convinzione che essa sia la protagonista dell'atto libero e quindi dell'intera vita dell'anima, dato che la libertà è ciò che rivela più di ogni altra cosa la somiglianza dell'anima con Dio.

---

<sup>253</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 1, resp., vol. II, p. 607: «iudicium importat actum rationis regulatum secundum regulas veritatis sive supernae legis; arbitrium vero importat actum rationis regulatam secundum imperium voluntatis».

<sup>254</sup> Cf. *ibid.*: «ille dicitur iudex, cuius est secundum iura causam terminare; ille autem dicitur arbiter, qui ad proprium voluntatis nutum causam terminare habet». Cf. ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiarum, sive de proprietate sermonum, libri duo*, I, *De littera A*, 33, PL 83, 14A: «Arbiter ex voluntate fit, iudex ex lege».

Infatti, nel significato di 'libero arbitrio' sono compresi sia l'assenza da costrizione, sia la dignità dell'eccellenza, sia il concetto di potere,<sup>255</sup> che è relativo in particolare alla positiva capacità di conservare la rettitudine, secondo la definizione anselmiana di *libertas arbitrii*.<sup>256</sup> Questi tre elementi sono con evidenza tra loro strettamente collegati, in quanto la *potestas servandi rectitudinem*, che esprime in pieno la libertà nel suo aspetto di positiva capacità di affermazione ed esercizio di sé, rivela la propria dignità per il fatto di essere sempre accompagnata dalla privazione di coazione, perché è caratteristica peculiare sia della dignità sia della *potestas* quella di non poter essere costretta.<sup>257</sup> Questo intreccio intimo tra dignità, assenza di coazione e capacità di esercizio di un potere è un nucleo tematico decisivo per la determinazione della condizione di *perfectio* nell'uomo e costituisce il grumo filosofico che sottostà alla concezione della povertà e alla giustificazione del suo particolare valore nella dimensione della vita umana, perché la *paupertas* bonaventuriana è possibile soltanto grazie all'esercizio di una precisa forma di *potestas* nei confronti dei beni mondani, che suona paradossale se svincolata dal suo legame assoluto con la più totale assenza di coazione e di schiavitù che la perfezione, scelta non di tutti, impone di perseguire a chi ha optato per essa.

La dignità dell'eccellenza segnala da parte sua certamente una differenza nei confronti del Creatore, in quanto la dignità del libero arbitrio increato è incomparabilmente superiore a quella di qualsiasi libero arbitrio creato, che è tale sempre e soltanto al di

---

<sup>255</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 1, concl., vol. II, p. 610: «in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur, videlicet a coactione immunitas, excellentiae dignitas et potestas sive facultas».

<sup>256</sup> Cf. *ibid.*: «Per comparisonem ad illud ad quod dicitur [liberum arbitrium] positive, quoniam libertas arbitrii est quaedam facultas sive potestas servandi rectitudinem».

<sup>257</sup> Cf. *ibid.*: «Haec autem facultas, prout privationi coactionis coniuncta est, habet quandam dignitatem; dignitatis enim est et potestatis non posse cogi».

sotto di quello increato e può esistere soltanto grazie ad esso; ma nello stesso tempo «*omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum, et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium*».<sup>258</sup> Questa dichiarazione riassume in sé il valore eccezionale attribuito alla libertà e il significato di immagine divina che essa riveste. L'immediatezza della collocazione del libero arbitrio creato al di sotto di Dio segnala la vicinanza che la libertà guadagna alla creatura razionale nei confronti dell'essere supremo e il valore ontologico che essa riveste è rimarcato dalla seconda proposizione del breve periodo citato, nella quale l'uso dell'espressione *primum principium* ripropone la valenza di immagine divina del libero arbitrio, mettendo in relazione la capacità originaria di Dio di essere principio e causa di tutto, con la capacità della creatura razionale di essere causa delle proprie azioni secondo un principio di autonomia, di autogoverno e di autodominio, che si rivela sempre di più come ciò che maggiormente esprime la somiglianza con il principio. La recuperata unione con il principio, che è il fine verso cui tende l'intima essenza del principiato, non potrà consistere, quindi, che nella più piena realizzazione di una libertà esercitata secondo le modalità proprie del principio da cui la creatura proviene e verso cui tende, che implicano la dionisiana diffusione del bene, che si attua nella dimensione del dono e della gratuità e che ha il suo modello supremo appunto nella dimensione trinitaria.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 611.

<sup>259</sup> Cf. *Itinerarium*, 6, 2, vol. pp. 310-311: «*Nam 'bonum dicitur diffusivum sui'; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est produciens per modum generationis et spirationis — ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis — ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et*

Se il libero arbitrio è ciò per cui massimamente l'anima è immagine di Dio, come ripete Bonaventura<sup>260</sup> seguendo Riccardo di San Vittore,<sup>261</sup> è proprio attraverso l'esercizio di esso che l'uomo può esaltare la propria dignità, e, quindi, la riflessione sul libero arbitrio assume una posizione centrale e culminante per chi voglia compiere tale percorso, per essere consapevole delle forze di cui dispone e delle vie da seguire.

La somiglianza con Dio e la differenza da lui sono inoltre rilevabili considerando il libero arbitrio dalle diverse prospettive da cui può essere preso in esame.<sup>262</sup> Infatti, può essere considerato

---

Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. [...] Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti». Per una indagine complessiva e stimolante sul tema del dono in relazione alle tematiche ontologiche in ambito francescano medievale cf. O. TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2006.

<sup>260</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 1, vol. II, p. 607.

<sup>261</sup> Cf. RICHARDUS S. VICTORIS, *De statu interioris hominis*, tr. 1, 3, PL 196, 1118C: «Inter omnia creationis bona, nihil in homine sublimius, nihil dignius libero arbitrio» e 1118D: « Quid, quaeso, in homine sublimius, quid dignius inveniri potest, quam illud in quo ad imaginem Dei creatus est? Habet sane libertas arbitrii imaginem non solum aeternitatis, sed et divinae majestatis. Quantum putamus in hoc incommutabili aeternitati prae caeteris omnibus liberum arbitrium vicinius accedit, ejusque in se imaginem expressius gerit, quod nulla unquam culpa, nulla demum miseria non dicam destrui, sed nec minui poterit? Vultis et majestatis similitudinem in ipsa perspicere, et quomodo ejus imagine impressa sit evidenter agnoscere?».

<sup>262</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 2, resp., vol. II, p. 608: «liberum arbitrium potest tripliciter considerari: aut in sui generalitate, secundum

nella sua accezione più generale e comprensiva, che è quella data da Anselmo d'Aosta quando afferma che la libertà dell'arbitrio consiste nella «potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem»<sup>263</sup> e allora si tratta di una definizione appropriata sia a Dio che alla creatura e in ciò si manifesta potentemente la comunanza tra l'uomo e Dio; il libero arbitrio, poi, può essere riguardato prendendo in considerazione l'essere che esso possiede nelle creature in quanto tali, prescindendo dallo stato specifico in cui esse si trovano ed è ciò che fa Bernardo di Chiaravalle quando definisce il libero arbitrio come il consenso risultante dalla libertà, che la volontà non può mai perdere, e dal giudizio immutabile della ragione;<sup>264</sup> in terzo luogo, il libero arbitrio può essere definito in riferimento allo stato di *viator*, in cui si trova chi non è ancora pervenuto nella condizione finale e definitiva, come la facoltà della ragione e della volontà con la quale si può scegliere il bene o il male.<sup>265</sup> Come è evidente, le ultime due definizioni sono proprie della creatura, ma manifestano la sua somiglianza con Dio nella capacità di esercizio di un potere proprio di un essere razionale.

---

quod convenit creaturae et Creatori; [...] Aut secundum esse, quod habet in creatura, non concernendo statum; [...] Aut quantum ad statum viatoris».

<sup>263</sup> ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. I, pp. 201-226, alla p. 212, 20. Citato da Bonaventura in *II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 2, vol. II, p. 608.

<sup>264</sup> Cf. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, 2, 4, PL 182, 1004A: «Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium». Citato da Bonaventura in *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 3, arg. 3, vol. II, p. 598, e *ibid.*, dub. 2, vol. II, p. 608.

<sup>265</sup> Cf. PETRUS LOMBARDUS, *II Sent.*, d. 24, p. 1, c. 3.



Inoltre, si può parlare del libero arbitrio rispetto alle condizioni generali o alle condizioni speciali;<sup>266</sup> nel primo caso, si intende per libero arbitrio la facoltà priva di coazione e ordinata alla conservazione della rettitudine, che si trova sia nella creatura che in Dio secondo la medesima nozione, ma non secondo una conformità e un'unità univoca, bensì analoga, rispettando in questo modo la differenza tra creatore e creatura e rilevando nello stesso tempo la somiglianza e la convergenza che li contraddistingue e li accomuna.<sup>267</sup> Prendendo in considerazione le proprietà speciali, si nota che nella creatura il libero arbitrio è una *habilitas* che permette di conservare la rettitudine, ma non coincidendo con essa, implica la possibilità di allontanarsene, mentre in Dio il libero arbitrio coincide con la stessa essenza divina e con la stessa rettitudine o giustizia e, pertanto, non può subire alcuna deviazione né alterazione o mutamento.<sup>268</sup>

Ancora l'intima essenza del significato della libertà è ravvisata come un elemento che segnala come Dio sia il modello di cui l'uomo è immagine e per questo motivo la perfezione dell'uomo

---

<sup>266</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 3, resp., vol. II, p. 608: «Dicendum, quod est loqui de libero arbitrio secundum generales conditiones et secundum speciales».

<sup>267</sup> Cf. *ibid.*: «Si loquamur secundum generales conditiones, sic liberum arbitrium dicit facultatem liberam a coactione et ordinatam ad rectitudinis conservationem. Et hoc modo reperitur in creatura et Deo conformiter et secundum eandem rationem, non conformitate et unitate univocationis, sed potius analogiae et consimilis habitudinis, quae inter Deum et creaturam esse potest».

<sup>268</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, pp. 608-609: «Alio modo est loqui de libero arbitrio secundum proprietates speciales; et sic liberum arbitrium est facultas, quae quidem non est substantia rei, sed quaedam habilitas. Sic etiam est potestas servandi rectitudinem, quod non est ipsa rectitudo; et ideo potest a rectitudine obliquari, quantum est de se, in creatura. In Deo autem liberum arbitrium est ipsa divina essentia, est etiam ipsa iustitia, ideo nec obliquari potest nec mutari».

ed il suo compimento nella beatitudine avvengono con l'acquisizione di quella immutabilità della libertà che è intrinsecamente propria di Dio, ma deve essere propria anche degli uomini nel loro stato di beatitudine finale, senza che ciò possa significare una perdita della libertà stessa.<sup>269</sup> Bonaventura, infatti, distingue al riguardo due tipi di necessità, quella che è espressa dalla costrizione e quella che è collegata all'immutabilità; mentre la prima è assolutamente ed intrinsecamente inconciliabile ed incompatibile con la libertà, la seconda non implica contraddizione con il libero arbitrio, perché il significato proprio della libertà, quello per il quale l'arbitrio è chiamato libero, consiste non nel poter volere qualcosa o il suo opposto, come il bene ed il male, ma nel suo potere di autodecisione ed autodeterminazione, cioè nel fatto che ogni oggetto che esso vuole, è voluto soltanto ed essenzialmente in base al proprio comando.<sup>270</sup> Per questo motivo, la necessità propria dell'immutabilità, che caratterizza il libero arbitrio di Dio e dei beati, che vogliono soltanto il bene per una loro decisione ed autodeterminazione, non diminuisce per nulla la dignità della libertà, perché si conserva l'assenza di costrizione, che è sempre considerata come *coatio ab extrinseco*, e l'immunità da

---

<sup>269</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 2, concl., vol. II, p. 612: «liberum arbitrium dupliciter potest considerari: aut secundum quod liberum, aut secundum quod deliberans. — Si loquamur de ipso, secundum quod liberum, sic concedo, quod potest esse non solum respectu contingentis, sed etiam necessarii, sicut patet in Deo et in Christo et in Angelis et in hominibus beatis».

<sup>270</sup> Cf. *ibid.*: «Cum enim duplex sit necessitas, videlicet coactionis et immutabilitatis, necessitas coactionis repugnat libertati arbitrii, necessitas vero immutabilitatis non, pro eo quod arbitrium dicitur liberum, non quia sic velit hoc, ut possit velle eius oppositum, sed quia omne quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult aliquid, ut velit, se velle illud; et ideo in actu volendi se ipsum movet et sibi dominatur, et pro tanto dicitur liberum, quamvis immutabiliter ordinetur ad illud».

colpa e miseria, che è l'altra caratteristica propria della libertà.<sup>271</sup> Bonaventura tiene a rimarcare che l'arbitrio è libero in quanto il suo *appetitus* non è determinato da altro che da sé stesso, per cui quando vuole qualcosa, allo stesso tempo vuole volerlo, in modo che l'atto della volizione è la causa del proprio movimento e si trova sotto il controllo della volontà, che lo domina e lo governa. Il fatto che questo autodominio sia voluto come immutabilmente ordinato verso il bene non impedisce che rimanga autodominio e quindi libertà.

La destinazione della libertà in quanto tale al bene è messa in risalto attraverso un'ulteriore distinzione relativa al libero arbitrio, che può essere considerato in primo luogo secondo la nozione comune, per la quale si trova sia in Dio che nella creatura, ed ha come oggetto causato dal suo atto proprio il bene ed il giusto e non ha come oggetto il male, se non in quanto viene da esso respinto e detestato.<sup>272</sup>

La differenza rispetto al modello divino emerge considerando il libero arbitrio in un secondo modo, che è quello che si ritrova soltanto nella creatura e che si distingue in libero arbitrio in quanto libero e in quanto *deficiens*; in quanto libero, è di per sé diretto a compiersi in un atto suscettibile di equità e informato ai principi della giustizia, in quanto *deficiens*, è sempre atto di un arbitrio libero e può compiersi in un atto deliberativo, ma in

---

<sup>271</sup> Cf. *II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 2, q. 3, ad 1, vol. II, p. 188: «necessitas immutabilitatis ad bonum nullo modo repugnat libero arbitrio, nec in quantum liberum a coactione, quia coactio est ab extrinseco; nec in quantum liberum a culpa, vel miseria, et ideo non diminuit».

<sup>272</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 3, concl., vol. II, p. 614: «de libero arbitrio est loqui dupliciter: aut secundum communem rationem, secundum quam reperitur in Creatore et in creatura; et sic obiectum eius est bonum et aequum, malum vero non est obiectum; nisi quis dicat, hoc esse obiectum, quia liberum arbitrium illud respuit et detestatur; hic autem vocatur obiectum illud, quod intendit liberum arbitrium per actum proprium, sive quod efficit».

quanto manchevole e difettoso, è incapace di giungere a ciò verso cui è diretto in quanto libero e così si compie in un atto deformato e, quindi, nel male, poiché nel libero arbitrio della creatura la libertà si accompagna alla defettibilità, che crea le condizioni per le quali l'atto del libero arbitrio può sfociare nel male.<sup>273</sup>

Ma ciò che Bonaventura tiene a sottolineare con particolare rilievo è la libertà da coazione, che, relativamente all'atto interiore del volere, del consentire e dello scegliere, resta sempre e comunque non passibile di costrizione, sebbene possa essere indotta in una determinata direzione o anche impedita, a causa della congiunzione con il corpo;<sup>274</sup> questa condizione è per il

---

<sup>273</sup> Cf. *ibid.*: «Alio modo contingit loqui de libero arbitrio, secundum quod reperitur in creatura; et sic est loqui de ipso dupliciter: aut in quantum liberum, aut in quantum deficiens. Si in quantum liberum, sic natum est exire in actum aequitatis susceptibilem et aequitate informatum. Si autem loquamur de ipso, in quantum deficiens, sic liberum arbitrium in quantum arbitrium liberum, potest et exiit in actum deliberativum; quia deficiens, exit in actum deformatum, et ita in malum. Sic ergo patet, quod liberum arbitrium, secundum quod liberum est, habet obiectum bonum et exit in bonum, non in malum [...] Nihilominus tamen, in quantum cum libertate habet defectibilitatem, potest in malum, ita quod malitia non est obiectum liberi arbitrii nec a libero arbitrio, secundum quod liberum, sed secundum quod deficiens».

<sup>274</sup> Cf. *ibid.*, q. 4, concl., vol. II, p. 616: «Si autem loquamur quantum ad actum interiorem, qui scilicet est velle vel eligere aut consentire; sic respectu talis actus potest liberum arbitrium aliquo modo induci, potest et impediri, sed nullo modo potest compelli [...] Potest etiam impediri propter inclinationem et coniunctionem sui ad naturam corporalem, quae subest virtuti creaturae; unde bene posset aliquis alium ita laedere, quod usum liberi arbitrii amitteret; ex hoc tamen liberum arbitrium non cogeret. Coactio enim ponit liberi arbitrii actum et usum; sed ligatio vel impeditio tollit. Et iterum, impeditio provenire potest ab inferiori, coactio provenire habet a superiori. — Et hinc est, quod liberum arbitrium, etsi possit induci ab agente creato ratione boni

maestro francescano espressione dell'altissima dignità del libero arbitrio, che, in quanto libero, non è soggetto a nessuno se non a Dio,<sup>275</sup> il quale ha certamente il potere di togliere la libertà alla creatura essendo onnipotente,<sup>276</sup> ma il libero arbitrio non può essere costretto neanche da Dio, implicando tale eventualità una pesante contraddizione.<sup>277</sup> Infatti, dire che il libero arbitrio è libero significa sostenere che se vuole qualcosa, lo vuole liberamente, cioè lo vuole con un atto della volontà che muove sé stessa;<sup>278</sup> dire che il libero arbitrio è costretto, significa che è costretto a volere, cioè che vuole qualcosa servilmente, non perché lo vuole, ma contro la propria volontà, che, come si è visto è l'attrice decisiva dell'atto del libero arbitrio. Che la volontà è costretta significa che vuole mentre non vuole, che l'atto del libero arbitrio è contemporaneamente e identicamente libero e servile, volontario e non volontario, determinato da sé e non determinato da sé; essendo ciò impossibile

---

exterioris amati, et possit impediri ratione corporis coniuncti, non potest cogi respectu actus proprii».

<sup>275</sup> Cf. *ibid.*, vol. II, pp. 616-617: « Hanc enim dignitatem habet liberum arbitrium, ut, in quantum liberum, soli Deo sit subiectum; et quia, in quantum liberum, nulli agenti creato subest, cum coactio sit a superiori, nullum agens creatum potest ipsum cogere».

<sup>276</sup> Cf. *ibid.*, q. 5, concl., vol. II, p. 619: «cum quaeritur, utrum liberum arbitrium possit cogi a Deo, quod illud potest intelligi dupliciter: aut ita, quod intelligatur, quod possit auferre libertatem et auferendo libertatem superinducere coactionem; et hoc modo nulli dubium esse debet, quin Deus possit hoc facere, quantum est de immensitate suae potentiae».

<sup>277</sup> Cf. *ibid.*: «Alio modo, ut intelligatur, quod Deus cogat liberum arbitrium, salva proprietate libertatis et eius natura; et hoc modo non solum impossibile est, sed etiam non intelligibile, pro eo quod implicat in se duo contradictorie opposita».

<sup>278</sup> Cf. *ibid.*: «Ex hoc enim, quod liberum arbitrium liberum est, si aliquid vult, libere vult; et ex hoc, quod voluntarium est, si aliquid vult, voluntarie vult, et se ipso movente vult».

da un punto di vista logico, non è soltanto impossibile alla creatura,<sup>279</sup> ma anche a Dio, in quanto la contraddizione è esclusa dall'essenza divina.<sup>280</sup> La libertà dalla coazione è allora totale e completa ed è la libertà che appartiene per essenza al libero arbitrio e dalla quale esso deriva il suo nome.<sup>281</sup>

Da quanto detto sin qui a riguardo del libero arbitrio, si comprende facilmente perché Bonaventura faccia propria l'affermazione, da lui creduta agostiniana, secondo cui il libero arbitrio è tutta l'anima,<sup>282</sup> poiché il libero arbitrio racchiude in sé le

---

<sup>279</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 9, vol. V, p. 227: «hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogi».

<sup>280</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. u., q. 5, concl., vol. II, p. 619: «Ex hoc autem, quod cogitur, si aliquid vult, serviliter vult; et si quid vult, invite vult; et si quid vult, ab alio vult, quia 'violentum est, cuius principum est extra, nihil conferente vim passo': ergo liberum arbitrium cogi non est aliud, quam actum liberi arbitrii simul et semel esse liberum et servilem, esse voluntarium et non voluntarium, esse a se et non a se. Si igitur impossibile, quod claudit intra se utramque partem contradictionis, non tantum est impossibile creaturae, verum etiam creatrici essentiae, quia illud posse non est posse». Cf. *I Sent.*, d. 42, a. u., q. 3, vol. II, pp. 750-755. Cf. RICHARDUS S. VICTORIS, *De statu interioris hominis*, tr. 1, 3, PL 196, 1118D-1119A: «liberum arbitrium dominium non patitur, nec pati potest, quia violentiam inferre ei nec Creatorem decet, nec creatura potest. Totus infernus, totus mundus, totus denique militiae coelestis exercitus in unum concurrat, in hoc unum conjuret, unus ex libero arbitrio consensus in qualicunque re invito extorqueri non valet».

<sup>281</sup> Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 2, dub. 3, resp., vol. II, p. 626: «cum nomen imponatur rei a proprietate, quae est sibi inhaerens inseparabiliter et essentialiter; et libertas essentialis liberi arbitrii non sit libertas a culpa, vel a miseria, sed libertas a coactione: ab illa liberum arbitrium habet denominari».

<sup>282</sup> Cf. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos, vulgo libri hypognosticon*, 3, 5, 7, PL 45, 1624: «cum de libero arbitrio agimus, non de parte hominis agimus, sed de toto: quia cum peccavit homo primus, non in parte aliqua, sed tota, qua conditus

due potenze basilari dell'anima ed è la facoltà in base alla quale si decide il merito o il demerito, con la scelta del bene o del male,<sup>283</sup> e quindi l'interesse del percorso esistenziale e il destino complessivo e finale dell'uomo, ed è la facoltà con la quale l'uomo determinò la propria caduta dalla condizione di integrità originaria e, quindi, la sua storia successiva, come è detto nella stessa opera pseudo-agostiniana cui Bonaventura fa riferimento.<sup>284</sup> Ciò significa che il libero arbitrio, e in particolar modo la volontà che ne è la componente principale, determina la condizione dell'intera natura dell'uomo, la sua storia e la sua condizione definitiva, essendo nello stesso tempo capace di scegliere se uniformarsi alla volontà divina oppure opporsi ad essa. È questo enorme potere della volontà che deve essere tenuto costantemente presente per la comprensione della concezione della povertà e del rapporto dell'uomo con i beni terreni, perché è ad essa che si richiama Bonaventura quando dovrà giustificare la possibilità, da parte dell'ordine francescano, di vivere coerentemente la povertà assoluta, individuale e comunitaria, secondo l'interpretazione data alla *Regola* di Francesco d'Assisi.

---

est, natura deliquit. Numquid enim interdum cum tantum animam nominamus, corpus aut spiritum separamus ab anima? Aut cum spiritum dicimus, animam separamus et corpus ab spiritu? vel cum corpus appellamus, sejungimus spiritum animamque a corpore?».

<sup>283</sup> Cf. *Brevil.*, 2, 9, vol. V, p. 227: «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis; ita quod, sicut dicit Augustinus, omnes praedictas rationales potentias comprehendit. Ait enim: 'Cum de libero arbitrio loquimur, non de parte animae loquimur, sed certe de tota'. Ex concursu enim illarum potentiarum, rationis supra se ipsam redeuntis et voluntatis concomitantis, consurgit integritas libertatis, quae est principium meriti, vel demeriti, secundum electionem boni, vel mali». Inoltre cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 3, arg. 1, vol. II, p. 597.

<sup>284</sup> Cf. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Hypomnesticon...*, cit., 3, 5, 7, PL 45, 1624-1625: «Vitiato ergo libero arbitrio, totus homo est vitiatus».

## 2.4 Libertas e dominium

Un altro elemento indispensabile per una efficace penetrazione del modo di intendere il rapporto con i beni mondani è costituito dal vincolo che lega, secondo la prospettiva bonaventuriana, *libertas* e *dominium*. Come si è accennato in precedenza, Bonaventura coglie uno stretto legame tra l'essere immagine divina, la razionalità, la libertà e il dominio sulle cose del mondo. Il maestro francescano ritiene di poter fondare questa connessione su Gen 1, 26: «et ait: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra'»; in questo versetto le parole divine collegano la somiglianza dell'uomo con Dio ed il suo essere immagine divina con il dominio su tutti gli animali e Bonaventura fa seguire la citazione di tale versetto con le seguenti parole: «quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii et natus est piscibus dominari»;<sup>285</sup> egli, quindi, identifica l'essere immagine di Dio con la razionalità, alla quale è immediatamente associata la libertà e la condizione di signoria e dominio sugli esseri irrazionali, ma sappiamo anche che il *dominium* sui propri atti è aspetto centrale della definizione della libertà.

Anche nel *Prooemium* al *Commento al secondo libro delle sentenze*, dove Bonaventura traccia una sintetica e potente descrizione della condizione umana, la stessa citazione di Gen 1, 26 e la somiglianza con Dio sono accostate al dominio su tutte le cose: «ista autem recta hominis conditio quantum ad superius et inferius simul tangitur in illo verbo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit* etc. — Fecit igitur Deus hominem rectum, dum ad se convertendo sibi eum assimilavit, et per hoc omnibus praeposuit».<sup>286</sup> La rettitudine

---

<sup>285</sup> *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 383.

<sup>286</sup> *Ibid.*, prooemium, vol. II, p. 5.



umana originaria ovvero la piena integrità della condizione umana, costituita dalla relazione per la quale l'uomo tende direttamente all'unione con Dio,<sup>287</sup> senza che tale rapporto sia disturbato o inficiato da nessuna interferenza causata dall'uomo o dall'esterno, stabilisce la somiglianza con Dio e questa è il motivo della signoria su tutte le realtà mondane («per hoc omnibus praeponit»). Da tutto ciò risulta che la somiglianza con Dio è rivelata pienamente nell'uomo dall'esercizio della libertà, della quale il *dominium* è aspetto intrinseco ed essenziale, per cui una corretta signoria su sé stesso e sul mondo è ciò che permette di rispecchiare il volto divino e di ricostituire la retta relazione con Dio, nel momento in cui questa è stata violata.

L'uomo, fatto di anima e corpo, posto in un mondo fisico con il quale è necessitato ad entrare in relazione, soggetto di bisogni materiali e spirituali, deve riuscire ad instaurare con le cose del mondo un rapporto corretto, se vuole realizzare la propria perfezione e godere della beatitudine, e questo rapporto deve risultare dall'integrazione dell'esercizio contemporaneo ed identico di libertà e di dominio ed è chiamato da Bonaventura con il nome di *paupertas*.

La povertà è anche il marchio di riconoscimento dell'ideale francescano, così che la modalità assoluta con cui l'ordine minoritico pretendeva di praticarla e il valore che le attribuiva furono alla base dello storico scontro, pratico e teorico, che si produsse con il clero secolare e che indusse Bonaventura a intervenire per difendere l'Ordine, di cui nel 1257 era divenuto ministro generale, e per chiarire i fondamenti teorici che legittimavano la vita francescana. È, quindi, opportuno a questo punto presentare il quadro storico-culturale all'interno del quale si generò il conflitto dei nuovi ordini mendicanti con il clero secolare e si produsse un confronto teorico al quale Bonaventura partecipò da

---

<sup>287</sup> Cf. *ibid.*, d. 15, a. 2, q. 1, concl., vol. II, p. 383: «per similitudinem [homo] natus est in Deum immediate tendere».

protagonista, in particolare con le *Quaestiones de perfectione evangelica* e soprattutto con l'*Apologia pauperum*.

### 3. IL QUADRO STORICO-CULTURALE DA CUI NACQUE L'APOLOGIA PAUPERUM

#### 3.1 *Secolari, Mendicanti e Università di Parigi*

Non si possono comprendere pienamente le motivazioni, la portata ed il significato complessivo dell'*Apologia pauperum contra calumniatorem* di Bonaventura senza inquadrare tale opera nel contesto storico-culturale da cui è scaturita la sua composizione. Essa, infatti, denuncia già nel proprio titolo di essere una difesa dello stile di vita e degli ideali degli ordini mendicanti diretta contro qualcuno che ha rivolto accuse ingiustificate, che distorcono e misconoscono la verità. L'*Apologia pauperum* fu scritta nel 1269 ed è una testimonianza dell'alto livello di scontro intellettuale cui era giunto all'Università di Parigi il contrasto tra maestri secolari e ordini mendicanti, iniziatosi all'incirca vent'anni prima.

È necessario, quindi, presentare il quadro degli sviluppi degli eventi, che portarono alla produzione di opere che sostenevano le tesi delle due fazioni in contesa, cercando di recuperare le motivazioni originarie, ma anche le trasformazioni che esse subirono, dando luogo ad un ampliamento di ambito e ad un innalzamento del livello delle questioni in campo.

##### 3.1.1 *Parroci e Mendicanti*

Il cosiddetto *Bettelordenstreit* ebbe inizio a partire dall'Università di Parigi. In realtà essa fu l'istituzione che funse da elemento catalizzatore e canalizzatore dei contrasti, delle diffidenze e dei sospetti che serpeggiavano da tempo, soprattutto in Francia, nei rapporti tra clero secolare da un lato e nuovi ordini mendicanti, cioè francescani e domenicani, dall'altro. Essi costituivano una realtà profondamente innovativa all'interno della Chiesa, perché non rispondevano ai tradizionali criteri territoriale e gerarchico che

regolavano la struttura ecclesiale secolare. Secondo questi criteri, la *cura animarum* era affidata ai vescovi e ai preti, ritenuti i successori rispettivamente dei dodici apostoli e dei settantadue discepoli, dei quali ultimi parla il *Vangelo* di Luca, 10, 1: «il Signore designò altri settantadue discepoli e li inviò a due a due avanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi».<sup>288</sup> Parroci e vescovi erano ritenuti dunque i legittimi pastori del gregge cristiano, perché avevano ricevuto da Cristo un mandato che si trasmetteva nel tempo e che stabiliva una gerarchia che trovava una base autorevole nello pseudo-Dionigi Areopagita.<sup>289</sup>

Nella sua opera *De ecclesiastica hierarchia*, Dionigi distingue coloro che compiono le operazioni divine, costituite dai sacramenti, e coloro che ricevono tali operazioni. I primi sono gli iniziatori, mentre i secondi sono gli iniziati, coloro che devono essere guidati dai primi verso le cose sacre. Le operazioni sono di tre tipi, cui corrispondono tre tipi di iniziatori e tre tipi di iniziati. Gli iniziatori sono i ministri o diaconi, i sacerdoti e i vescovi, che compiono rispettivamente le operazioni di purificare, illuminare e perfezionare. L'ordine suddetto è un ordine gerarchico in senso ascensionale, nel senso che la prima operazione da compiere nei confronti degli iniziati è quella compiuta dai ministri o diaconi, che hanno il compito di purificare, la seconda operazione è compiuta

---

<sup>288</sup> La traduzione in italiano dei passi biblici è sempre tratta da *La Sacra Bibbia*, Edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, CEI-UECI, Roma 1974.

<sup>289</sup> Lo studio di riferimento per quanto riguarda le basi culturali e dottrinali delle posizioni dei secolari nei loro rapporti e contrasti con i religiosi degli ordini mendicanti è Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 28 (1961), pp. 35-151. Congar mette in evidenza con forza come la polemica tra secolari e mendicanti non fosse dovuta soltanto a motivi di interesse e di gelosia, ma facesse anche riferimento a differenti concezioni ecclesiali.

dai sacerdoti che illuminano i purificati, la terza è la più alta ed è quella compiuta dai vescovi, che consiste nel perfezionare e portare a compimento il percorso di coloro che sono già stati illuminati.<sup>290</sup> Gli ordini degli iniziati sono, dunque, i purificati, affidati ai ministri, gli illuminati, affidati ai sacerdoti, e i perfetti, che sono identificati da Dionigi con l'ordine dei monaci, di cui si prendono cura i vescovi.<sup>291</sup>

Dunque, la *cura animarum* è di pertinenza dell'*ordo perficientium*, cioè di chi si occupa di coloro che devono essere guidati e innalzati alla conoscenza delle verità di fede e alla partecipazione alla vita spirituale, attraverso purificazione, illuminazione e perfezionamento, e che costituiscono, a loro volta, l'*ordo perficiendorum*. La *cura animarum* comprende la predicazione, la confessione e tutte quelle attività pastorali che, dalla nascita alla morte, accompagnano il fedele e gli conferiscono la qualità di membro della comunità cristiana che vive in quel determinato territorio in cui si esercita la funzione e l'autorità del vescovo, la diocesi, o del parroco, la parrocchia.

In questo quadro, il monachesimo tradizionale non interferiva con le attività pastorali dei secolari, perché non si spingeva all'esterno per praticare la cura delle anime e comunque riusciva a convivere con le istituzioni del clero secolare attraverso una chiara delimitazione degli ambiti di intervento e di giurisdizione. Inoltre, nel periodo in cui sorsero i nuovi ordini mendicanti dei francescani e dei domenicani, si stava rafforzando la tendenza ad un sempre maggiore controllo delle coscienze e delle mentalità dei fedeli da parte dei parroci, attraverso una normativa che tentava di legare in modo stretto e diretto il fedele a quello che veniva chiamato il *proprius sacerdos*.<sup>292</sup> Questa espressione è già di

---

<sup>290</sup> Cf. *EH*, V, I, 2-7, PG 3, 501-509.

<sup>291</sup> Cf. *ibid.*, VI, I, 1-3, PG 3, 529-533.

<sup>292</sup> Per il rapporto di coesistenza, concorrenza e attrito tra clero secolare e ordini mendicanti, Cf. L. PELLEGRINI, *Mendicanti e parroci*:

per sé stessa molto indicativa della *ratio* che guidava i provvedimenti ecclesiastici in materia di *cura animarum*, i quali, infatti, tendevano a proporre una sorveglianza diretta che riguardava i modi di pensare e di sentire e gli atteggiamenti comportamentali dei parrocchiani, anche al fine di impedire l'attecchimento o l'influenza di posizioni eretiche. Questo tentativo spiega la scelta di obbligare all'ascolto della predicazione del *proprius sacerdos* e alla confessione annuale con lui, che diventa così il «responsabile ufficiale e unico dell'unica chiesa battesimale del territorio, alla quale si deve ricorrere con regolarità nei tempi fissati, davanti alla quale [...] si celebrano i matrimoni [...] nella quale si dà l'ultimo addio alla salma, che verrà inumata nel cimitero attiguo».<sup>293</sup> Ciò significa percorrere tutta l'esistenza attraverso momenti di contatto e di sacralizzazione vincolanti e vincolati alla persona del *proprius sacerdos*, che acquisisce in questo modo una posizione di notevole rilievo, alla quale sono anche legati gli introiti connessi con le sue funzioni e con le azioni sacre da lui compiute.<sup>294</sup> In particolare, un momento che diventa oggetto di forte attenzione da parte di sinodi e concili è quello della morte, alla quale sono collegati i lasciti, attribuiti attraverso il testamento, per la redazione del quale viene imposta la presenza del sacerdote proprio.<sup>295</sup> È vero, come nota Luigi Pellegrini, che ciò è dovuto anche a preoccupazioni di giustizia sociale, finalizzate alla

---

*coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum», in Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di studi francescani (Prima serie), Assisi, 16-18 ottobre 1980, Università degli Studi di Perugia, Assisi 1981, pp. 129-167.*

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>294</sup> Cf. *ibid.*: «La sua [*scil.* del *proprius sacerdos*] è dunque una posizione di alto rilievo e di prestigio, alla quale sono connessi i relativi emolumenti, collegati coll'esercizio delle sue funzioni sacrali (i cosiddetti 'diritti di stola') e rimpinguati dall'obbligo della decima, da offerte collegate a devozioni e riti di vario genere e da oblazioni volontarie».

<sup>295</sup> Cf. *ibid.*, pp. 137-138.

riparazione di torti commessi, ma è vero anche che sono presenti motivazioni legate ad interessi economici e non è un caso che i diritti connessi con la sepoltura siano stati uno degli elementi specifici del contrasto con gli ordini mendicanti.

Sebbene le disposizioni canoniche tendenti ad instaurare un legame stabile e vincolante tra fedele e *proprius sacerdos* siano da considerarsi più come l'indicazione di un ideale perseguito e da raggiungere che una realtà di fatto realizzata ed organicamente compiuta, esse definiscono in modo chiaro l'orizzonte entro il quale opera la mentalità del clero secolare e contengono in sé con tutta evidenza le basi di quei motivi di concorrenza e di attrito che si svilupperanno dal contatto con la nuova presenza degli ordini mendicanti sorti nel XIII secolo. Questi infatti sorgono e si diffondono con delle modalità strutturali e organizzative del tutto diverse da quelle del clero secolare.

In particolare i francescani, almeno ai loro inizi, sono caratterizzati dal fatto di essere dei laici che non hanno un luogo, un territorio specifico su cui operano, ma sono itineranti, si spostano, senza una dimora fissa e stabile, sono quindi dei non domiciliati, trovandosi così in una condizione problematica per il diritto canonico, in quanto non hanno un *proprius sacerdos*.<sup>296</sup> Quando poi si stabilizzano, divenendo dei domiciliati, vengono considerati come fedeli facenti parte della parrocchia sul cui territorio si sono insediati. Inoltre la condizione dei Mendicanti si differenzia non poco dal monachesimo tradizionale, che si era sviluppato e consolidato attraverso una presenza legata a conventi e territori rurali ben delimitati. I nuovi ordini, invece, si indirizzano

---

<sup>296</sup> Cf. *ibid.*, p. 147: «Un problema questo, per il quale Francesco e i suoi primi seguaci avevano individuato una soluzione molto più semplice: presentarsi al sacerdote responsabile della 'cura animarum' del luogo ed eventualmente offrirgli i propri servizi. Un gruppo religioso vagante, disancorato da qualsiasi chiesa, anzi da ogni dimora, non poteva non ingenerare nel clero più di un sospetto».

soprattutto verso le popolazioni urbane e vanno loro incontro senza chiudersi in conventi e senza circoscrivere la loro azione su siti precisi.

C'è poi da rilevare che la missione cui sono e si sentono chiamati i Mendicanti è quella della predicazione, che era proprio una delle prerogative specifiche che non soltanto veniva assegnata al clero secolare, ma gli era attribuita come unico titolare di tale attività, con il carattere quindi dell'esclusività. Fino a quando la predicazione dei Mendicanti si rivolse a destinatari diversi da quelli del clero secolare, come avvenne per quanto riguarda i domenicani che avevano avuto il mandato di rivolgersi agli eretici della Francia sudorientale, non insorse un problema di concorrenza e di interferenza tra le attività dei due diversi soggetti, così come si riuscì a coesistere quando i responsabili locali dell'uno e dell'altro gruppo cercarono e trovarono forme di collaborazione e di compromesso.<sup>297</sup> Ma è chiaro che l'identità di funzioni e di attività pastorali, unitamente agli elementi di carattere economico ad esse collegati, avrebbero potuto causare forti incomprensioni nel momento in cui si fossero sovrapposte sugli stessi territori o dirette agli stessi destinatari.

È ciò che accadde quando ai mendicanti furono concessi privilegi papali sempre più consistenti, che prevedevano la possibilità, da parte dei frati, di predicare, ma anche di confessare e di seguire i riti di sepoltura dei fedeli, portando a compimento il processo di maturazione di una vera e propria «nuova struttura, specificamente deputata agli 'officia pastoralia'»,<sup>298</sup> che si aggiunge e si giustappone, o, se si preferisce, si sovrappone, alle strutture ecclesiastiche secolari. Dopo che i Predicatori erano stati riconosciuti come idonei e legittimati alla cura delle anime dalla bolla *Cum qui recipit prophetam* di Onorio III datata 4 febbraio 1221, le bolle papali degli anni Venti del XIII secolo attribuirono

---

<sup>297</sup> Cf. *ibid.*, p. 165.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 150.



una progressiva autonomia ai Minori, concedendo loro sempre più spazio nella *cura animarum* e tale tendenza continuò fino alla bolla *Quoniam abundavit* di Gregorio IX datata 6 aprile 1237, con la quale l'ordine francescano può considerarsi ormai a pieno titolo una struttura con compiti specificamente pastorali, indipendente dal clero secolare locale.

Di fronte a questa situazione si registrano le resistenze e le opposizioni del clero secolare, mirante a salvaguardare le proprie prerogative, riconosciute e sanzionate dal diritto canonico, e mosso dal desiderio di non perdere i benefici economici ad esse connessi. Ma si trattò di un'opposizione storicamente perdente. Da un lato, infatti, il papato era interessato ad utilizzare gli ordini mendicanti contro il fenomeno della dissidenza dottrinale, ma anche disciplinare, dei movimenti laicali o di singoli ecclesiastici, e ad indirizzare e controllare, attraverso i nuovi ordini stessi, le nuove energie urbane che si esprimevano in termini di esigenze spirituali e morali. I frati, dal canto loro, orientavano la loro organizzazione ed il loro intervento soprattutto verso le realtà comunali e cittadine e ad esse adattavano le loro strategie pastorali, servendosi di una mobilità che era caratteristica e costitutiva del loro modo di essere e perfettamente rispondente alle trasformazioni che stavano avvenendo nel tessuto sociale, con gli spostamenti dal mondo rurale a quello urbano e con l'affermarsi di attività commerciali che imponevano il movimento di un numero crescente di uomini al seguito dello spostamento di merci da un luogo all'altro.<sup>299</sup> Il fatto, poi, che le risorse dei canonici, fermi oppositori dei Mendicanti, provenissero in gran parte dal mondo rurale e non fossero quindi in concorrenza diretta con i Mendicanti stessi e che, d'altra parte, i canonici delle grandi città non fossero i più accesi oppositori dei regolari, è indizio di un conflitto che non è puramente economico, ma riguarda un contrasto tra mentalità opposte di due diversi

---

<sup>299</sup> Cf. *ibid.*, p. 164.

gruppi socio-religiosi, di due diversi mondi, sociali e mentali, che rivelano la loro incompatibilità.<sup>300</sup>

### 3.1.2 *L'Università di Parigi*

Questa era, dunque, la situazione, in generale, delle relazioni tra clero secolare e ordini mendicanti, all'interno della quale si inserì il ruolo svolto dall'Università di Parigi. Presso di essa si svilupparono forti contrasti ed accese polemiche, che riguardarono in principio la presenza al suo interno e le prese di posizione di maestri appartenenti agli ordini mendicanti, ma poi si estesero fino a riguardare la legittimità stessa dell'esistenza degli ordini mendicanti.

L'ingresso dei Mendicanti tra i maestri dell'Università di Parigi avvenne in condizioni particolari.<sup>301</sup> I frati predicatori vi entrarono durante il periodo di contrasto tra l'istituzione universitaria e le autorità civili, sorto da una rissa del martedì grasso del 1229 che aveva avuto tra i protagonisti alcuni studenti dell'Università. Dopo questo episodio ci fu una violenta repressione da parte della polizia, che portò all'uccisione di alcuni studenti innocenti. L'Università pretese delle riparazioni che non arrivarono e decretò l'autoscioglimento, che avrebbe provocato notevoli ripercussioni economiche sulla città, data l'importanza dell'istituzione e il gran numero di studenti che essa attirava. Fu proprio durante la dispersione dei maestri tra il 1229 ed il 1231 che i domenicani acquisirono due cattedre di teologia, la prima con Rolando da Cremona e la seconda con Giovanni di Saint-Gilles,

---

<sup>300</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Picard, Paris 1972, pp. 43-44.

<sup>301</sup> Sulla crisi del 1229, relativa all'Università parigina, e sugli eventi successivi Cf. L. PELLEGRINI, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali: università e Ordini Mendicanti*, Liguori, Napoli 2005, pp. 147-154.

contravvenendo quindi alle decisioni dei maestri universitari. Il primo maestro francescano, invece, fu Alessandro di Hales, che entrò nell'ordine minoritico negli anni '30, quando era già maestro, e trasferì il suo insegnamento nello studio francescano. Così sia i domenicani che i francescani fecero il loro ingresso all'Università di Parigi senza ricevere un previo consenso da parte della corporazione.<sup>302</sup> Ma anche in seguito i rapporti rimasero problematici, anzi si complicarono ulteriormente. I francescani, infatti, cercarono di ottenere una seconda cattedra di teologia e ciò fu motivo di un contrasto con i secolari, che si acuì in ragione dell'autonomia dimostrata dai maestri degli ordini mendicanti, che si mostravano più legati ai loro ordini che alle decisioni dell'Università. Questa libertà di movimento e l'indipendenza dalla corporazione universitaria furono viste e sentite dai maestri secolari come la manifestazione di un'insubordinazione e di un'estraneità dal mondo universitario, proprie più di intrusi che di colleghi. A ciò bisogna aggiungere la concorrenza che di fatto gli studi degli ordini esercitavano nei confronti degli altri maestri, così che molti studenti, anziché seguire i corsi dei secolari, si indirizzavano verso quelli dei regolari, con una perdita secca di prestigio e di notevoli introiti.

Il contrasto si acuì nel febbraio 1252, quando i maestri secolari di teologia produssero un documento, presente nel *Chartularium universitatis parisiensis* con il titolo *Statutum de promovendis ad cathedram et regimen sacrae scripturae et de scholis ejusdem, praesertim quoad religiosos*,<sup>303</sup> nel quale si negava ai francescani una seconda cattedra di teologia all'Università e si

---

<sup>302</sup> Cf. L. SILEO, *Università e teologia*, in G. D'ONOFRIO (direzione di), *Storia della teologia nel Medioevo*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. II: *La grande fioritura*, pp. 471- 550, alla p. 534.

<sup>303</sup> Cf. H. DENIFLE – E. CHATELAIN (Edd.), *Chartularium universitatis parisiensis*, 4 voll., ex typis fratrum Delalain, Paris 1889-1897, [= CUP], 200, vol. I, pp. 226-227.

stabiliva che gli ordini religiosi dovevano avere al massimo una cattedra ciascuno, il che voleva dire che i domenicani dovevano lasciare una delle loro due cattedre.<sup>304</sup> Inoltre, chi non voleva accettare queste decisioni, doveva essere escluso dall'Università.<sup>305</sup> È da notare che Michel-Marie Dufeil, esaminando il documento in questione e confrontandolo con gli scritti di Guglielmo di Saint-Amour, argomenta che esso fu scritto da un'assemblea in cui Guglielmo doveva svolgere un ruolo importante.<sup>306</sup> Si inserisce così nella controversia tra Università e Mendicanti la figura di questo maestro di teologia, che tanta parte ebbe in essa, soprattutto negli anni immediatamente seguenti, ma anche nella sua seconda fase.

Francescani e domenicani non furono certo contenti di questa pronuncia e in particolare i domenicani resistettero, non abbandonando la seconda cattedra, e nel marzo 1253, quando, in seguito ad una delle solite liti in cui erano coinvolti gli studenti, l'Università decise uno sciopero di protesta contro il comportamento della polizia di Parigi, i due maestri domenicani e il

---

<sup>304</sup> Sui contrasti tra Università e ordini mendicanti sviluppatisi negli anni 1252-1257 Cf.: S. CLASEN, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites (1252-72)*, Franziskus-Druckerei, Werl 1940, pp. 2-8, A. TEETAERT, *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du Clergé séculier*, in «Archivio italiano per la storia della pietà» 1 (1951), pp. 83-178, alle pp. 86-91, M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., pp. 83-282, D. L. DOUIE, *St. Bonaventura's Part in the Conflict between Seculars and Mendicants in Paris*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grotteferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 585-612, alle pp. 587-589, A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, Aschendorff, Münster 2003, pp. 1-6, L. PELLEGRINI, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali...*, cit., pp. 161-169.

<sup>305</sup> Cf. CUP, 200, vol. I, p. 227.

<sup>306</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 86.

maestro francescano non vollero aderire alla sospensione delle attività, manifestando così la loro autonomia e spezzando la compattezza del fronte universitario. In risposta a questo loro rifiuto, nel mese di aprile dello stesso 1253 l'Università emanò un nuovo provvedimento, in base al quale tutti i docenti dell'Università dovevano impegnarsi sotto giuramento ad osservare gli statuti universitari, e coloro i quali avevano ripreso le lezioni durante il periodo in cui era stata proclamata la loro sospensione dovevano essere espulsi dal consorzio universitario.<sup>307</sup> Ma i Mendicanti si appellarono al papa, che il 1° luglio 1253 ordinò ai maestri secolari di reintegrare i maestri reggenti appartenenti agli ordini mendicanti nei ranghi universitari.<sup>308</sup> Dal canto suo, l'Università non accettò la decisione pontificia e il 1° settembre 1253 rese esecutiva l'esclusione dei docenti francescani e domenicani.<sup>309</sup> Il papa allora cercò una pacificazione e, di fronte al suo atteggiamento, il ministro generale dei frati minori, Giovanni da Parma, decise di accettare i provvedimenti dell'Università, chiudendo la contesa da parte francescana. Ma non avvenne la stessa cosa con i domenicani, di modo che il conflitto si inasprì nuovamente, con una presa di posizione dei maestri secolari parigini del 4 febbraio 1254, che coinvolgeva i mendicanti in generale.<sup>310</sup> Essi, infatti, si rivolsero ai prelati della Chiesa e agli studenti, attaccando in particolare i domenicani, che contraddicevano l'impegno di umiltà, che avevano assunto con la loro professione, e le parole di Cristo, che aveva comandato ai suoi discepoli di non accettare per sé stessi il titolo di 'maestro', ostinandosi a mantenere la seconda

---

<sup>307</sup> Cf. *CUP*, 219, vol. I, pp. 242-243.

<sup>308</sup> Cf. *ibid.*, 222, vol. I, pp. 247-248.

<sup>309</sup> Cf. A. TEETAERT, *Quatre questions inédites...*, cit., p. 87.

<sup>310</sup> Cf. *CUP*, 230, vol. I, pp. 252-258. Anche in questo documento, in particolare nella sua seconda parte, Michel-Marie Dufeil riconosce la mano di Guglielmo di Saint-Amour, Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., pp. 103 e 112.

cattedra magistrale e subordinando strumentalmente la loro adesione allo sciopero proclamato dall'Università alla conservazione di tale seconda cattedra; chiedevano, dunque, che i prelati prendessero provvedimenti adeguati per difendere l'istituzione universitaria dalle minacce che le venivano portate dai domenicani stessi. Ma nella lettera dei maestri secolari si faceva largo anche una più vasta denuncia, che colpiva gli attentati compiuti da tutti i religiosi in generale contro l'Università, tradendo in tal modo un sentimento antimendicante più ampio di quanto le dichiarazioni più accese contro i Predicatori facessero apparire.<sup>311</sup> Successivamente, il 10 maggio 1254, Innocenzo IV con la bolla *Lecta coram* decretò una prima diminuzione dei privilegi concessi ai religiosi.<sup>312</sup>

Dopo di che il papa decise di convocare una delegazione di maestri secolari, guidata da Guglielmo di Saint-Amour, per ascoltare con maggiore precisione quali fossero le accuse che essi rivolgevano ai maestri mendicanti e per capire meglio quali provvedimenti fosse opportuno adottare. La delegazione era guidata da Guglielmo di Saint-Amour, che manifestava in questo modo il ruolo di spicco che sempre più esercitava nella polemica universitaria, che, in particolar modo grazie a lui, stava trasformandosi in polemica antimendicante, in quanto adesso non erano posti in questione soltanto i comportamenti dei docenti parigini appartenenti agli ordini mendicanti, ma si iniziava a porre al centro del dibattito i privilegi che ad essi erano stati concessi e le presunte prevaricazioni da loro compiute, fino a mettere in dubbio la legittimità stessa dell'esistenza di tali ordini.

Infatti, Guglielmo e gli altri tre maestri secolari portarono con sé presso la Curia una lista di errori estratti dal *Liber introductorius*

---

<sup>311</sup> Cf. L. PELLEGRINI, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali ...*, cit., p. 162 e A. TEETAERT, *Quatre questions inédites...*, cit., p. 87.

<sup>312</sup> Cf. *CUP*, 236, vol. I, pp. 263-264.

*evangelii aeterni* di Gerardo di Borgo San Donnino.<sup>313</sup> Questi era un frate minore che proprio nel 1254 aveva pubblicato il testo anzidetto come introduzione alla *Concordia Novi et Veteris Testamenti* di Gioacchino da Fiore. Quest'ultimo, nella sua opera, aveva scandito la storia della salvezza dividendola in tre epoche: la prima era quella del Padre, che era espressa dal Vecchio Testamento ed era caratterizzata dal ruolo svolto da un *ordo coniugatorum*, la seconda era quella del Figlio, che aveva la sua espressione nel Nuovo Testamento ed era segnata dall'attività dell'*ordo clericorum*, la terza era quella dello Spirito Santo, che doveva essere caratterizzata dalla capacità, propria di un *ordo monachorum*, di leggere la Sacra Scrittura con una *intelligentia spiritualis*, che ne coglieva il significato più alto e profondo formulando un *evangelium aeternum*. Inoltre Gioacchino lasciava capire che era terminata l'età del Figlio e stava per instaurarsi quella dello Spirito Santo.

Gerardo di Borgo San Donnino, andando al di là di quanto pensava Gioacchino, identificò il vangelo eterno, di cui parlava l'abate fiorense, con le tre opere dello stesso Gioacchino *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalipsim* o *Apocalypsis nova* e *Psalterium decem chordarum* e quindi indicò in tale vangelo eterno una sorta di ulteriore *Testamento*, che superava sia il *Vecchio Testamento* che il *Nuovo Testamento*, cioè era una nuova Sacra Scrittura ispirata dallo Spirito Santo, e indicava nel 1260 il

---

<sup>313</sup> Cf. *ibid.*, 243: *Errores 31 a quibusdam magisiris theologiae Parisiensibus ex Introductorio in Evangelium aeternum et ex ipso Evangelio aeterno excerpti*, vol. I, pp. 272-276. Michel-Marie Dufeil ritiene, insieme a molti altri studiosi, che Guglielmo di Saint-Amour sia l'autore principale di tale documento, avvalorando la sua tesi con la constatazione che esso contiene citazioni ed espressioni tipiche delle opere di Guglielmo e ricordando che il suo sermone di Pentecoste del 1256 *Si quis diligit me* è una sorta di rivendicazione di paternità degli *Excerpta*, Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 125 e p. 127.

momento di inizio della nuova età, correlato con l'avvento dell'Anticristo. Inoltre veniva stabilito un parallelismo tra i personaggi più importanti delle tre età, che erano individuati in Abramo, Isacco e Giacobbe per l'età del Padre, in Zaccaria, Giovanni Battista e Gesù per l'età del Figlio e in Gioacchino da Fiore, Domenico di Guzmán e Francesco d'Assisi per l'età dello Spirito Santo, così che Francesco era il personaggio che nell'età dello Spirito Santo occupava la posizione che corrispondeva a quella di Gesù nell'età del Figlio e l'ordine francescano si identificava con l'*ordo monachorum* di cui aveva parlato Gioacchino, con la conseguente attribuzione ad esso della *intelligentia spiritualis*, cioè della capacità di saper leggere ed interpretare nel modo più esatto la rivelazione divina ultima, privando il clero secolare della funzione che tradizionalmente gli era conferita.

È quindi facilmente comprensibile come Guglielmo e gli altri tre maestri secolari che si recarono presso la Curia pontificia potessero sfruttare a loro vantaggio le tesi di Gerardo, che vedevano intrecciarsi il tema dell'Anticristo con quello del ruolo degli ordini mendicanti e della privazione di funzioni nei confronti del clero secolare. Del resto i temi apocalittici erano particolarmente diffusi in quel periodo<sup>314</sup> e facevano parte della mentalità sia di Guglielmo che di molti frati, in particolar modo francescani, tra i quali le idee gioachimite avevano preso piede, e destavano preoccupazione in quella parte di frati minori che capivano come e quanto ciò fosse pericoloso, soprattutto per il modo in cui poteva essere interpretato o deformato dal mondo ecclesiastico e dai maestri secolari in particolare.

---

<sup>314</sup> Cf. R. LAMBERTINI, *Ende oder Vollendung. Interpretazioni escatologiche del conflitto tra Secolari e Mendicanti alla metà del XIII secolo*, in J. A. AERTSEN – M. PICKAVÉ (herausgegeben von), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 250-261.



Guglielmo e i suoi colleghi attribuirono ai mendicanti in generale ciò che Gerardo affermava e presentarono, per suffragare le loro accuse, i trentuno estratti dal *Liber introductorius* che servirono a indicare come eretici i loro avversari, insistendo sullo svuotamento di importanza del vangelo di Cristo ad opera di quello più perfetto che era l'*evangelium aeternum*, ottenendo successo.<sup>315</sup> Infatti Innocenzo IV il 4 luglio 1254 affermò il diritto dell'Università di Parigi di far rispettare i propri statuti<sup>316</sup> e il 21 novembre dello stesso anno emanò la bolla *Etsi animarum*, con la quale restringeva drasticamente i privilegi dei Mendicanti a proposito dei loro diritti, relativi alle attività di predicazione e confessione e alle sepolture, nonché ai tributi ad essi collegati.<sup>317</sup> Non si trattava di una sconfessione totale dei Mendicanti, ma di una condanna che cercava di contrastare gli abusi e gli sconfinamenti crescenti e di proteggere il clero delle parrocchie.<sup>318</sup>

Ma Innocenzo IV morì poco dopo, il 7 dicembre, ed il suo successore, Alessandro IV, che era stato cardinale protettore dell'Ordine francescano prima di ascendere al soglio pontificio e che conservò il titolo di protettore dei Frati Minori anche dopo, annullò i provvedimenti restrittivi delle prerogative degli ordini mendicanti del suo predecessore con la bolla *Nec insolitum* del 22 dicembre 1254.<sup>319</sup> Il nuovo papa non si limitò a questo, ma il 14 aprile del 1255, con la bolla *Quasi lignum vitae*, intervenne sull'ordinamento dell'Università parigina, sopprimendo il limite del

---

<sup>315</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 125 e L. PELLEGRINI, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali ...*, cit., p. 165.

<sup>316</sup> Cf. CUP, 237, vol. I, p. 265.

<sup>317</sup> Cf. *ibid.*, 240, vol. I, pp. 267-270. Nella bolla, a sostegno dei provvedimenti presi, si ritrovano le stesse idee sostenute da Guglielmo di Saint-Amour, Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 129.

<sup>318</sup> Cf. L. PELLEGRINI, *L'incontro tra due "invenzioni" medievali...*, cit., pp. 165-166 e M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., pp. 127-131.

<sup>319</sup> Cf. CUP, 244, vol. I, pp. 276-277.

numero delle cattedre di teologia e assegnando al cancelliere la facoltà di conferire la licenza a chiunque egli avesse ritenuto meritevole, senza fare distinzione tra religiosi e secolari, tenendo conto soltanto della competenza, senza limitazione di scuole; inoltre Alessandro IV riaffermò il diritto di sciopero da parte dell'Università e dichiarò che tutti i maestri, sia secolari che religiosi, erano tenuti ad osservare la sospensione delle lezioni, se questa fosse stata decretata per i motivi sanciti precedentemente da Gregorio IX, attuando, con tale richiamo, una sconfessione dell'atteggiamento tenuto dai Mendicanti nel 1253.<sup>320</sup> In aggiunta a ciò, con un altro provvedimento della stessa data, ordinò ai maestri di teologia di Parigi di restituire ai domenicani le funzioni universitarie entro 15 giorni, sotto pena di sospensione dall'incarico e dal beneficio, se non lo avessero fatto.<sup>321</sup> In questo modo tentava di porre fine al contrasto tra secolari e mendicanti, con la collaborazione del ministro generale dell'Ordine dei Predicatori, Umberto di Romans, che, nel maggio successivo, ammonì i suoi frati a non dare più occasione in futuro ai prelati di potersi lamentare per i loro abusi.<sup>322</sup>

In realtà ciò che accadde fu che la polemica, che fino ad allora era stata soprattutto di carattere accademico e relativa a questioni attinenti al rapporto tra i Mendicanti e l'Università, subì una trasformazione, concentrandosi sulla questione della legittimità stessa degli Ordini mendicanti. Un'ulteriore testimonianza della radicalizzazione del conflitto fu la *Radix amaritudinis*, un nuovo documento prodotto dai maestri secolari il 2 ottobre del 1255, che era una lettera inviata al papa Alessandro IV, nella quale essi sostenevano che la bolla *Quasi lignum vitae*, al di là dell'intenzione stessa del pontefice, era stata per loro un

---

<sup>320</sup> Cf. *ibid.*, 247, vol. I, pp. 279-285; Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., pp. 153-156.

<sup>321</sup> Cf. *CUP*, 249, vol. I, pp. 286-287.

<sup>322</sup> Cf. *ibid.*, 250, vol. I, pp. 287-288.

*lignum mortis* e minacciavano di sciogliere l'Università piuttosto che accogliere fra loro i frati predicatori, accusati di atti persecutori e di ingratitude.<sup>323</sup> Il vero ispiratore di tale lettera era Guglielmo di Saint-Amour, che più di ogni altro contribuì a orientare il conflitto in corso in senso specificamente antimendicante e con sermoni, questioni e con il trattato *De periculis novissimorum temporum* in particolare, prese di mira le caratteristiche essenziali dello stile di vita dei Mendicanti, criticandone la mendicità e l'astensione dal lavoro manuale, sostenendo che non erano motivate da basi scritturistiche, ma che, anzi, si ponevano in contrasto con esse. Guglielmo di Saint-Amour assunse così la guida del movimento intellettuale antimendicante e condusse una battaglia asprissima fino alla sua morte.

### 3.1.3 *La Quaestio de quantitate eleemosynae di Guglielmo di Saint-Amour*

Della parte iniziale di questa battaglia sono testimonianza le questioni che Guglielmo disputò in opposizione a Bonaventura alla fine del 1255 o al più tardi tra il 1255 e il 1256.<sup>324</sup> Esse sono le sole due questioni disputate di Guglielmo che ci sono giunte;<sup>325</sup> la

---

<sup>323</sup> Cf. *ibid.*, 256, vol. I, pp. 292-296.

<sup>324</sup> Per la datazione delle questioni cf. A. TRAVER, *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions De quantitate eleemosynae and De valido mendicante*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 62 (1995), pp. 295-342, alle pp. 296-297; J. D. DAWSON, *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, in «Mediaeval Studies» 40 (1978), pp. 223-238, alla p. 228; M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 180; Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle...*, cit., p. 45; P. GLORIEUX, *Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 24 (1957), pp. 364-372, alla p. 368.

<sup>325</sup> Cf. A. TRAVER, *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions...*, cit., pp. 296-297.

prima ha per titolo *De quantitate eleemosynae*, mentre la seconda *De valido mendicante*. Esse mostrano chiaramente l'intenzione di spostare l'oggetto del contendere con i frati su alcune caratteristiche essenziali dei loro ordini e soprattutto sulla legittimità del loro modo di vivere chiedendo l'elemosina, cosa che, se riconosciuta illegittima, avrebbe significato lo snaturamento e l'eliminazione degli ordini mendicanti stessi.

Nella prima, che fu scritta certamente avendo presente la questione *De paupertate quoad abrenuntiationem* di Bonaventura, Guglielmo di Saint-Amour cerca di dimostrare l'infondatezza della tesi, difesa da Bonaventura e propria dei Mendicanti, secondo cui lasciare tutto e non possedere più nulla di proprio, né personalmente né in comune, è un atto di perfezione, sostenendo, al contrario, che abbandonare tutto, senza trattenere con sé nulla in vista dei futuri bisogni, è peccato mortale.

Appoggiandosi sull'autorità di Guglielmo di Auxerre, il maestro parigino cita dalla *Summa aurea* la seguente affermazione: «si dat omnia sic, ut non habeat spem aliunde habendi necessaria, peccat mortaliter»<sup>326</sup> e motiva la propria posizione, affermando che la rinuncia ad ogni possesso fa sì che ci si esponga al pericolo di commettere molti peccati, quali l'adulazione, il furto, lo spergiuro e l'allontanamento dalla giustizia, perché chi è privo di ogni mezzo di sostentamento, per soddisfare i bisogni elementari di sussistenza deve ricevere da altri ciò che non ha e per ottenerlo, avendone assoluta necessità per vivere, può finire con l'adulare colui dal quale riceve o spera di ricevere ciò di cui non può fare a meno, come pure lo stato di necessità può spingerlo a mentire o a sottrarre ad altri ciò che non ha oppure a

---

<sup>326</sup> GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, III, tr. XXIV, c. 4, cura et studio J. Ribailier, 5 voll. in 7 tomi, (Spicilegium bonaventurianum, XVI-XX), Editions du Centre National de la Recherche Scientifique/Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris/Grottaferrata (Roma) 1980-1987, v. 3, t. 1, p. 447, 14-15.

commettere altri peccati per ottenere i mezzi per sopravvivere.<sup>327</sup> Inoltre chi si è privato di tutto potrebbe essere anche incolpato di omicidio nei confronti dei poveri, perché questi vivono grazie alle elemosine e agli aiuti di chi possiede qualcosa e decide di venire loro incontro, ma chi ha già dato via tutto in una volta, non può continuare ad alleviare le pene altrui in futuro e così contribuisce a ulteriori sofferenze e forse alla morte di quelli che inizialmente tentava di assistere.<sup>328</sup> Oltre a ciò, chi sceglie la povertà più completa potrebbe finire con il morire di fame e quindi essere colpevole di suicidio, in quanto la sua morte sarebbe una conseguenza dell'atto di rinunciare ad ogni bene materiale.<sup>329</sup>

Secondo Guglielmo di Saint-Amour, è lecito rinunciare a tutto ciò che si possiede, soltanto se si ha l'intenzione di entrare in monastero, dove ci sono mezzi sufficienti per vivere, e se si decide di vivere con il lavoro delle proprie mani.<sup>330</sup> L'autore suffraga le proprie tesi citando, come è proprio del suo stile, numerose fonti della Sacra Scrittura. La necessità del lavoro manuale per chi

---

<sup>327</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de quantitate eleemosynae*, resp., ed. A. Traver, in A. TRAVER, *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions...*, cit., pp. 323-332, alla p. 328: «... quia exponit se periculis multorum peccatorum, scilicet adulationis, detractationis, furandi, periurandi, declinandi a iustitia» e contra 5<sup>2</sup>, p. 327, dove, per mezzo del commento della *Glossa ordinaria* a 2 Ts 3, 9, il peccato di adulazione è associato all'eccessiva elemosina e alla susseguente mendicizia, infatti, se si è costretti ad andare a mangiare alla tavola altrui frequentemente, si finisce con l'adulare chi dà da mangiare, ma nessuno deve porre sé stesso nella condizione di aver bisogno dell'adulazione per poter mangiare.

<sup>328</sup> Cf. A. TRAVER, *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions...*, cit., p. 300.

<sup>329</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de quantitate eleemosynae*, contra 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9 e resp., ed. A. Traver, cit., pp. 324-325 e 328.

<sup>330</sup> Cf. *ibid.*, resp., p. 328.

sceglie la povertà è supportata da 2 Ts, 3, 8: «né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma per darvi noi stessi come esempio da imitare», da cui Guglielmo deduce che coloro che non sono apostoli non devono chiedere da mangiare, se possono procurarsi il vitto in altro modo senza peccato;<sup>331</sup> d'altro canto, sulla base di un passo della *Prima lettera ai Tessalonicesi* di Paolo,<sup>332</sup> che contiene l'esortazione al lavoro e ad una vita decorosa, Guglielmo arguisce che è vietato rinunciare ad ogni bene materiale, se si intende vivere mendicando,<sup>333</sup> mentre utilizza l'esempio della proprietà comune adottata dai primi cristiani, come testimoniata dagli *Atti degli apostoli*,<sup>334</sup> per fondare su di esso la liceità della vita cenobitica, che si serve di beni comuni per la sussistenza.<sup>335</sup>

Si tratta di un preciso attacco all'idea di povertà assoluta e allo stile di vita caratterizzato dalla mendicizia, quindi si colpisce uno dei cardini degli ordini mendicanti, in modo tale che se le critiche fossero state riconosciute come valide e accolte, si sarebbe dovuto procedere allo smantellamento di tali ordini per come erano concepiti e vissuti. La novità che essi propongono è esclusa e al

---

<sup>331</sup> Cf. *ibid.*, p. 329: «certum est quod illis qui non sunt apostoli, non licet petere cibos vel victum, si aliunde possint habere sine peccato».

<sup>332</sup> Cf. 1 Ts 4, 10-12: «Rogamus autem vos, fratres, ut abundetis magis, et opera detis ut quieti sitis, et ut vestrum negotium agatis, et operemini manibus vestris, sicut praecepimus vobis: et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt: et nullius aliquid desideretis».

<sup>333</sup> Cf. *ibid.*, p. 328: «Si autem omnia dat in spe mendicandi, non credo esse licitum, quia hoc prohibet Apostolus».

<sup>334</sup> Cf. At 4, 32: «Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una: nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia» e 34: «Neque enim quisquam egens erat inter illos».

<sup>335</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de quantitate eleemosynae*, resp., p. 328.

suo posto viene indicata e consigliata la tradizionale vita monastica. Il rifiuto della mendicizia è netto e mostra una forte chiusura alla trasformazione che essa comporta.

#### 3.1.4 *La Quaestio de valido mendicante di Guglielmo di Saint-Amour*

Tale rifiuto si ripresenta e si arricchisce nella seconda delle due questioni disputate di Guglielmo di Saint-Amour, la *Quaestio de valido mendicante*. Come nota Dufeil, nel titolo è presente un gioco di parole, grazie all'ambiguità della parola *validus*, che significa contemporaneamente sia valevole dal punto di vista giuridico, e quindi portatore di diritti che devono essere riconosciuti dalla legge, sia in buona salute e capace di lavorare.<sup>336</sup> In questo modo il titolo suona come un riferimento duplice, sia al grado di forza e di efficace capacità fisica, sia alla possibilità di accettare la legittimità di un certo tipo di mendicizia.

Scopo essenziale della questione è di sostenere che chi è in condizione di poter lavorare non deve chiedere l'elemosina: «qui mendicat, cum possit vivere de labore corporis, iustitiam negligit quia facit contra doctrinam Apostoli, et excommunicari debet».<sup>337</sup> Guglielmo fa riferimento diverse volte alle lettere paoline e si richiama in particolare, come aveva fatto nella *Quaestio de quantitate eleemosynae*, alla *Prima lettera ai Tessalonicesi*, 4, 10-12, in cui è contenuta la prescrizione del lavoro manuale;<sup>338</sup> ma argomenta pure che chiedere l'elemosina in cambio di attività spirituali è simonia, riferendosi ai frati che predicano e

---

<sup>336</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 178.

<sup>337</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de valido mendicante*, resp., ed. A. Traver, in A. TRAVER, *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions...*, cit., pp. 333-342, alla p. 341.

<sup>338</sup> Cf. *ibid.*, contra 6 e 7, p. 337.

mendicano,<sup>339</sup> mentre è giusto che i prelati abbiano di che vivere per l'attività che svolgono, usando i beni della Chiesa, perché ciò è loro in qualche modo dovuto;<sup>340</sup> infatti, Guglielmo distingue tra coloro che chiedono «quasi ex debito, ut predicatorum et prelati»<sup>341</sup> e coloro che chiedono «pro sustentatione vite».<sup>342</sup> I primi sono legittimati a ricevere in base all'ufficio svolto e alla *potestas* legittimamente ricevuta; qui Guglielmo sta sottolineando la differenza tra clero secolare, che ha ricevuto un legittimo mandato, e ordini mendicanti, che usurpano i diritti del clero secolare, ma non insiste su questo punto come farà altrove. Tra coloro che chiedono per vivere, nel senso che vivono elemosinando, per Guglielmo bisogna distinguere tra chi è in stato di necessità, permanente o temporanea, come può accadere a chi è malato, povero, studente o pellegrino, e chi ha scelto volontariamente la mendicizia, pur essendo nelle condizioni di ottenere il proprio sostentamento con il lavoro delle proprie mani. A questi ultimi non è dovuta nessuna elemosina, come è anche prescritto dalla legge civile, ed anzi, aggiunge Guglielmo, chi si pone coscientemente nella condizione del *validus mendicans* non è nello stato di salvezza.<sup>343</sup> Inoltre egli identifica chiaramente la vita monastica con uno stile di vita che è la prosecuzione della vita apostolica, non

---

<sup>339</sup> Altri tre passi paolini citati a questo riguardo sono 2 Cor 12, 14: «non enim quaero quae vestra sunt, sed vos», cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de valido mendicante*, contra 19, p. 339, Fil 4, 17: «non quia quaero datum, sed requiro fructum abundantem in ratione vestra», cf. *ibid.*, contra 20, p. 339 e Rm 16, 18: «hujusmodi enim Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri», cf. *ibid.*, resp., p. 342.

<sup>340</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de valido mendicante*, resp., p. 340.

<sup>341</sup> *Ibid.*.

<sup>342</sup> *Ibid.*.

<sup>343</sup> Cf. *ibid.*, contra 23, p. 340.



riconoscendolo di conseguenza ai frati, che non hanno potestà apostolica.<sup>344</sup>

Le due questioni disputate di Guglielmo presentano, quindi, diversi temi della polemica antimendicante e contestano la povertà dei frati, che era una nuova risposta ai mutamenti dei tempi, un adattamento al vangelo in un mondo sempre più urbanizzato, che viene visto come un pericolo da una prospettiva legata alla Chiesa tradizionale ed alle sue strutture consolidate, siano esse le parrocchie e le diocesi del clero secolare o i monasteri degli ordini regolari, i quali ultimi erano stati una risposta ai consigli evangelici, che era stata particolarmente capace di affermarsi e diffondersi nell'ambito di una cristianità fortemente ruralizzata.<sup>345</sup>

### 3.1.5 *L'acuirsi della polemica*

Dal canto suo il papa aveva nel frattempo nominato una commissione, composta da Oddone, cardinale vescovo di Tuscolo, Stefano, cardinale vescovo di Palestrina, e Ugo, cardinale prete di S. Sabina, con il compito di esaminare l'opera di Gerardo di Borgo San Donnino. Il lavoro della commissione terminò con un documento noto come il "Protocollo di Anagni", chiamato così dal luogo dove si svolsero le riunioni, nel quale venivano rilevati i gravi errori contenuti nel *Liber introductorius*, cui fece seguito, il 23 ottobre 1255, l'ordine pontificio, rivolto al vescovo di Parigi Reginaldo, di far distruggere l'*Introductorius in Evangelium aeternum*,<sup>346</sup> ma con l'avvertenza, contenuta in una lettera del successivo 4 novembre, di procedere prudentemente in modo che i frati minori non ricevessero alcun danno da ciò.<sup>347</sup> Poi, il 7 dicembre dello stesso 1255, Alessandro IV rispose alla *Radix*

---

<sup>344</sup> Cf. *ibid.*, ad 15, p. 342.

<sup>345</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 176.

<sup>346</sup> Cf. *CUP*, 257, vol. I, p. 297.

<sup>347</sup> Cf. *ibid.*, 258, vol. I, p. 298.

*amaritudinis*, ingiungendo al cancelliere di Parigi Emerico di non attribuire la licenza di reggente a Parigi in alcuna facoltà a nessuno, che non avesse voluto osservare la *Quasi lignum vitae*.<sup>348</sup>

Il clima si infiammò ancora di più con la pubblicazione del trattato *De periculis novissimorum temporum* di Guglielmo di Saint-Amour e con i sermoni da lui tenuti nello stesso periodo in cui lavorò al *De periculis*. Di quest'opera Guglielmo produsse cinque redazioni, tra il marzo, o al più tardi gli inizi di aprile, e l'estate del 1256;<sup>349</sup> si tratta di cinque *compilationes* tra le quali non ci sono comunque differenze particolarmente significative,<sup>350</sup> delle quali la terza fu la prima ad essere conosciuta da un pubblico molto ampio che superasse la stretta cerchia di qualche suo sostenitore.<sup>351</sup> Tra i sermoni si segnalano quello tenuto a febbraio a Mâcon, quello intitolato *Qui amat periculum*, pronunciato il 1° maggio 1256, il sermone di Pentecoste, *Si quis diligit me*, e il *De pharisaeo et publicano*, tenuto dieci giorni dopo la Pentecoste.<sup>352</sup>

Il *De periculis novissimorum temporum* è l'opera con la quale Guglielmo portò il suo attacco più organico agli ordini mendicanti e ai poteri che li appoggiavano. Guglielmo avverte che l'umanità si trova nell'ultima epoca della sua storia e si avvicina la fine del mondo; la Scrittura ha profetizzato momenti difficili per gli ultimi

---

<sup>348</sup> Cf. *ibid.*, 259, vol. I, pp. 298-299.

<sup>349</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 214.

<sup>350</sup> Cf. *ibid.*, pp. 215-216.

<sup>351</sup> Cf. *ibid.*, p. 227.

<sup>352</sup> Per quanto riguarda i sermoni Cf.: J. ROBINSON, *Qui praedicat periculum in illo peribit: William of St-Amour's Anti-Mendicant Sermons*, in J. GOERING – F. GUARDIANI – G. SILANO (edited by), *Weapons of Mass Instruction: Secular and Religious Institutions Teaching the World*, Proceedings of the St. Michael's College Symposium (25-26 November 2005), Legas, Ottawa 2008, pp. 51-63; A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, Aschendorff, Münster 2003, pp. 53-74; M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., pp. 201-203 e 228-230.

tempi, in cui falsi predicatori tenteranno di persuadere i fedeli, dirottandoli dalla verità. Essi saranno simulatori e ipocriti, cercando di apparire ciò che non sono per meglio trarre in inganno. Guglielmo avverte che chi non si accorge di questi pericoli e non fa nulla per resistervi, perirà a causa di essi e presenta i modi per scoprire chi sono i falsi profeti, richiamando soprattutto i prelati al dovere di opporsi ad essi e di denunciarli. In sostanza Guglielmo identifica i falsi predicatori con i membri degli ordini mendicanti, che sovvertono la gerarchia della Chiesa, fondata e stabilita su due ordini distinti, quello dei perfetti e quello di coloro che devono diventare perfetti. In questo secondo ordine sono collocati i monaci, ai quali sono ricondotti i frati. Soltanto gli appartenenti al primo ordine hanno il diritto di esercitare la *cura animarum* e coloro che la esercitano senza appartenervi sono degli usurpatori. Soltanto chi è rettamente inviato a predicare, può esercitare tale funzione e i monaci non possono aver titolo a ciò, perché non sono successori né dei dodici apostoli, né dei settantadue discepoli; soltanto chi è autorizzato dal vescovo può esercitare le funzioni pastorali nella diocesi del vescovo stesso e, per farlo in una determinata parrocchia, ha bisogno di ricevere l'incarico da parte del relativo parroco. Nessuno può mutare questo ordine e dare un mandato che scavalca vescovi e parroci.

L'impostura dei falsi predicatori si può riconoscere anche dal fatto che essi praticano sistematicamente la mendicizia, che non appartenne allo stile di vita di Cristo e degli apostoli, che tenevano una cassa comune per i loro bisogni, cassa che viene paragonata ai beni comuni della Chiesa. Chi abbandona tutto e mendica è quindi un impostore, perché non entra in monastero, dove può vivere dei beni comuni, e rifiuta il lavoro manuale, pur essendo capace di praticarlo. Da questi segni si possono riconoscere e distinguere i veri dai falsi apostoli ed è dovere dei prelati fare di tutto per smascherarli e combatterli, in modo che siano espulsi dalla Chiesa.

Diversi di questi argomenti sono presenti anche nei sermoni di Guglielmo. In quello tenuto a Mâcon, nel febbraio 1256, si richiamano la necessità per i predicatori di essere inviati secondo le regole canoniche e il dovere del lavoro per chi è fisicamente valido, con il conseguente divieto della mendicizia, ma si ricorda anche che chi è entrato in un ordine religioso deve mantenersi fedele alla rinuncia al mondo e alle sue ricchezze, come ai titoli onorifici, tra i quali è compreso quello di *magister*, motivo per il quale è particolarmente pericoloso per i membri di tali ordini frequentare o vivere presso le corti dei grandi della terra.<sup>353</sup>

Nel sermone *Qui amat periculum*, il tema è quello dei pericoli apocalittici collegati con l'interpretazione dell'*evangelium aeternum* propria di Gerardo di Borgo San Donnino e riferiti alle attività dei frati mendicanti. Il sermone di Pentecoste, *Si quis diligit me*, e il successivo *De pharisaeo et publicano* insistono molto sull'ipocrisia e la falsità dei frati. In particolare il primo contiene un duro attacco nei confronti del re Luigi IX, che da quando era tornato a Parigi da una crociata, nel 1254, aveva cercato una soluzione di mediazione nel contrasto universitario tra secolari e mendicanti, mentre dopo quel sermone inviò alla curia pontificia una copia del *De periculis* e fu spinto ad una più stretta collaborazione con Alessandro IV, il quale con la bolla *Cunctis processibus* del 17 giugno 1256 privò Guglielmo, Eudes di Douai, anche lui maestro di teologia, Nicola di Bar-sur-Aube e Cristiano di Beauvais, maestri delle arti, di tutte le dignità e i benefici ecclesiastici, e chiese che fossero esiliati.<sup>354</sup> Inoltre incaricò alcuni cardinali di esaminare il *De periculis* e il 5 ottobre 1256, con la bolla *Romanus Pontifex*, condannò il trattato di Guglielmo,<sup>355</sup> che nel 1257 presentò una sua difesa, che non venne accolta, così che Alessandro, in data 11 agosto 1257, scrisse

---

<sup>353</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 201.

<sup>354</sup> Cf. *CUP*, 280, vol. I, pp. 319-323.

<sup>355</sup> Cf. *ibid.*, 288, vol. I, pp. 331-333.

al re Luigi chiedendogli di esiliare Guglielmo dal suo regno.<sup>356</sup> Il re accolse la richiesta del papa e conseguentemente Guglielmo fu costretto a risiedere nella sua città natale in Franca Contea, fuori del regno di Francia.

I provvedimenti disciplinari del papa non furono le sole reazioni che provocò il *De periculis*, infatti ad esso, e a tutta l'opera antimendicante di Guglielmo, nell'estate del 1256 si opposero gli stessi ordini mendicanti con opere teologiche e di difesa delle proprie prerogative; i Predicatori risposero con Tommaso d'Aquino, che scrisse il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* e i Minori con Tommaso di York che pubblicò il *Manus quae contra Omnipotentem tenditur*. Contro quest'ultima opera era rivolto il *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, che Gerardo di Abbeville, seguace di Guglielmo, scrisse nello stesso 1256, ma non pubblicò, aspettando tempi migliori.

La tensione presso l'Università continuò e i maestri secolari riuscirono a ritardare il riconoscimento ufficiale del titolo di maestri di teologia a Bonaventura e Tommaso d'Aquino, che avvenne soltanto il 12 agosto 1257, ma ormai si registrava di fatto una vittoria dei Mendicanti e i contrasti rimasero sopiti per qualche tempo. Guglielmo di Saint-Amour manteneva contatti con i suoi discepoli e nel 1266 editò una nuova opera, le *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*, nelle quali sono ripresi gli stessi temi del *De periculis novissimorum temporum*, ma trattati con più ampiezza, con riferimenti più precisi e con maggiore asprezza.<sup>357</sup> Però una nuova acutizzazione del conflitto tra secolari e Mendicanti si ebbe soltanto a partire dal gennaio 1269 ad opera inizialmente del maestro secolare Gerardo di Abbeville, che, il primo dell'anno, tenne un sermone dal titolo *Postquam consummati sunt*, in cui contestava i modi con cui la povertà veniva vissuta e celebrata dai

---

<sup>356</sup> Cf. *ibid.*, 315, vol. I, p. 363.

<sup>357</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 330.

frati. Nell'estate successiva apparve il *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, che Gerardo non aveva completato né pubblicato nel 1256, dopo essere venuto a conoscenza della condanna di Guglielmo; anche questa volta non fu Gerardo a volere la pubblicazione dell'opera, ma fu una mano ignota a lanciare presso il grande pubblico il testo e non si seppe neanche in seguito chi fosse stato il divulgatore, che restò ignoto anche a Gerardo, come questi afferma nel suo *Liber apologeticus*.<sup>358</sup> È proprio al *Contra adversarium perfectionis christianae* che rispose subito Bonaventura nel 1269 con la sua *Apologia pauperum contra calumniatorem* e la stretta vicinanza temporale tra i due testi è testimoniata dal fatto che Bonaventura, quando scrisse la sua replica, non conosceva l'identità dell'autore del *Contra adversarium*, ma la conobbe soltanto qualche mese più tardi, appunto quando apparve il *Liber apologeticus auctoris et libri editi contra adversarium perfectionis christianae*, firmato da Gerardo, in cui quest'ultimo rivendicava apertamente la paternità del *Contra adversarium perfectionis christianae*, come fa notare Glorieux.<sup>359</sup>

Questo è, dunque, riassunto in breve, il quadro storico-culturale al quale appartiene e nel quale si genera l'*Apologia pauperum* di Bonaventura. Come si è visto, il protagonista dello scontro ideologico con i Mendicanti da parte secolare fu Guglielmo di Saint-Amour, non soltanto dal punto di vista della guida del movimento intellettuale e dell'organizzazione delle forze e degli strumenti da utilizzare nella campagna contro gli avversari, ma anche dal punto di vista dell'elaborazione dottrinale ed ideologica,

---

<sup>358</sup> Cf. P. GLORIEUX, «*Contra Geraldinos*». *L'enchaînement des polémiques*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 129-155, alla p. 133.

<sup>359</sup> Cf. ID., *Les polémiques «contra Geraldinos»*. *Les pièces du dossier*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 6 (1934), pp. 5-41, alla p. 38 e ID., «*Contra Geraldinos*»..., cit., p. 131.

della scelta degli argomenti e dell'articolazione del loro uso per dimostrare l'infondatezza sulla quale si appoggia la realtà degli ordini mendicanti. Anche successivamente alla sua condanna, nel prosieguo della polemica, le tesi da lui formulate rimasero un punto di riferimento decisivo sia per coloro che denigravano gli ordini mendicanti, sia per coloro che li volevano difendere e che si trovavano a dover rispondere alle critiche di Guglielmo o a loro successivi approfondimenti o sviluppi o precisazioni.<sup>360</sup>

Per questo motivo è opportuno esaminare in modo puntuale e circostanziato quali furono gli elementi argomentativi fondamentali utilizzati da Guglielmo di Saint-Amour negli scritti che ci sono pervenuti e in particolare nel *De periculis novissimorum temporum*, che è l'opera nella quale egli presentò il suo pensiero, relativamente alla questione degli ordini mendicanti, nel modo più ordinato e organico, producendo degli effetti ed una risonanza che lasciarono traccia profonda.

### 3.2 *Il De periculis novissimorum temporum di Guglielmo di Saint-Amour*

L'intenzione principale di Guglielmo nello scrivere il trattato è quella di fare presente la necessità di avvertire la Chiesa dei pericoli che incombono su di essa, testimoniati dalla Sacra

---

<sup>360</sup> Cf. A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, cit., p. 81: «William was pivotal in constructing a set genre of academic antifraternism. Even after its condemnation, his *De periculis* would continue to retain an almost 'eternal quality'. The later controversies between the mendicants and seculars remained especially indebted to it, since all subsequent defences or detractions of the mendicant life were simply responses to, or elaborations upon, arguments initially advanced by William» e J. D. DAWSON, *William of Saint-Amour...*, cit., p. 238: «William's writings became the standard texts of anti-mendicant polemic, drawn upon by every enemy of the friars in the fourteenth and fifteenth centuries; their influence did not entirely die until the seventeenth».

Scrittura. Guglielmo fonda questa sua posizione su alcuni passi tratti dalle lettere di san Paolo, riferendosi alla seconda lettera a Timoteo: «devi anche sapere che negli ultimi tempi verranno momenti difficili» e alla prima lettera a Timoteo stesso: «lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diaboliche».<sup>361</sup> La teologia della storia di Guglielmo si basa sulla concezione agostiniana della settimana del mondo nella modalità secondo cui è presentata nel libro XXII del *De civitate Dei*.<sup>362</sup> Qui Agostino divide la storia dell'umanità in sette epoche, delle quali la prima va da Adamo fino al diluvio universale, la seconda dal diluvio fino ad Abramo, la terza da Abramo a Davide, la quarta da Davide fino alla deportazione di Babilonia, la quinta fino alla nascita di Cristo e la sesta è in corso e si concluderà con la fine del mondo e con l'inizio della settimana che sarà senza fine e che Agostino denomina come il giorno del Signore o quasi come l'ottavo dell'eternità.<sup>363</sup> Così di fatto si può parlare anche di

---

<sup>361</sup> 2 Tm 3, 1 e 1 Tm 4, 1. Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus*, in ID., *Opera Omnia quae reperiri potuerunt*, Apud Alithophilos, Constantiae [Parigi] 1632, pp. 17-72, alla p. 18. Utilizzo l'edizione del 1632 e non il testo presente in WILLIAM OF SAINT-AMOUR, *De periculis novissimorum temporum*, edition, translation and introduction by G. Geltner, Peeters, Paris-Leuven-Dudley 2008, perché quest'ultimo non è una vera e propria edizione critica, ma la trascrizione di un singolo manoscritto, il Vatican lat. 1160, cf. G. GELTNER, *Introduction*, in WILLIAM OF SAINT-AMOUR, *De periculis...*, cit., pp. 1-27, alla p. 23. Preciso che il luogo di edizione delle opere pubblicate nel 1632 è Parigi e non Costanza, anche se questa città fu indicata per non avere problemi con le autorità di Parigi.

<sup>362</sup> Cf. A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, cit., p. 45.

<sup>363</sup> Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 22, 30, 5, PL 41, 804, edd. B. Dombart - A. Kalb (Corpus Christianorum Series Latina, 48),



un'ottava epoca e anche Guglielmo utilizza questo concetto. Secondo il maestro parigino, con la sesta epoca corre la settimana, dopo la quale non ci sarà altra epoca se non l'ottava che è quella della resurrezione finale.<sup>364</sup>

In ogni caso la convinzione di Guglielmo è che l'umanità si trova già nell'ultima epoca<sup>365</sup> e la fine del mondo si sta avvicinando e quindi si avvicina anche l'avvento dell'Anticristo, come fanno

---

Brepols, Turnhout 1955, pp. 865,124-866,148: «Ipse etiam numerus aetatum, veluti dierum, si secundum eos articulos temporis computetur, qui Scripturis videntur expressi, iste sabbatismus evidentius apparebit, quoniam septimus invenitur; ut prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluvium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum, sed numero generationum; denas quippe habere reperiuntur. Hinc iam, sicut Matthaeus evangelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad David una, altera inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi carnalem nativitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur nullo generationum numero metienda propter id quod dictum est: *Non est vestrum scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate*. Post hanc tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eundem diem septimum, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere. De istis porro aetatibus singulis nunc diligenter longum est disputare; haec tamen septima erit sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans. Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?».

<sup>364</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 37: «post istam vero sextam aetatem, quae est pugnantium, cum qua currit septima aetas, quae est quiescentium, non est ventura aetas alia nisi octava, quae est resurgentium».

<sup>365</sup> Cf. *ibid.*: «nos sumus in ultima aetate huius mundi».

presagire diversi segni che confermano che i pericoli dell'ultima età del mondo sono già presenti. Il primo di questi segni è costituito dal fatto che sono all'opera da cinquantacinque anni alcuni uomini che tentano di sostituire al vangelo di Cristo un altro vangelo, da loro ritenuto più perfetto, migliore e più degno, che essi stessi chiamano vangelo eterno.<sup>366</sup> Guglielmo si riferisce esplicitamente al *Liber introductorius* di Gerardo di Borgo San Donnino e ritiene che l'esame a cui tale testo fu sottoposto nel 1254 sia stato un secondo segno della presenza dei pericoli degli ultimi tempi, perché è la rivelazione e la presa di coscienza dell'attuazione dell'apostasia e dell'arrivo del figlio della perdizione di cui parla l'apostolo Paolo nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*.<sup>367</sup>

Inoltre, ancora la *Seconda lettera a Timoteo* offre a Guglielmo spunti ed elementi per la sua veemente denuncia, con la descrizione delle caratteristiche morali e comportamentali, che si manifesteranno negli ultimi tempi:

Gli uomini saranno egoisti, amanti del denaro, vanitosi, orgogliosi, bestemmiatori, ribelli ai genitori, ingrati, senza religione, senza amore, sleali, maldicenti, intemperanti, intrattabili, nemici del bene, traditori, sfrontati, accecati dall'orgoglio, attaccati ai piaceri più che a Dio, con la parvenza della pietà, mentre ne hanno rinnegata la forza interiore. Guardati bene da costoro! Al loro numero appartengono certi tali che entrano nelle case e accalappiano donnicciole cariche di peccati, mosse da passioni di

---

<sup>366</sup> Cf. *ibid.*, p. 38: «ostendemus per octo signa, quod iam praedicta pericula instant. Primum est, quoniam iam sunt 55. anni, quod aliqui laborant ad mutandum Evangelium Christi in aliud Evangelium, quod dicunt fore perfectius, melius, et dignius; quod appellant Evangelium Spiritus Sancti, sive Evangelium Aeternum; quo adveniente evacuabitur, ut dicunt, Evangelium Christi».

<sup>367</sup> Cf. 2 Ts 2, 3: «Prima infatti dovrà avvenire l'apostasia e dovrà esser rivelato l'uomo iniquo, il figlio della perdizione»; Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 38.

ogni genere, che stanno sempre lì ad imparare, senza riuscire mai a giungere alla conoscenza della verità. Sull'esempio di Iannes e di Iambres che si opposero a Mosè, anche costoro si oppongono alla verità: uomini dalla mente corrotta e riprovati in materia di fede. Costoro però non progrediranno oltre, perché la loro stoltezza sarà manifestata a tutti, come avvenne per quelli.<sup>368</sup>

Con questi caratteri Guglielmo ritiene di avere disponibile e poter mostrare una fisionomia precisa degli uomini che, dall'interno della Chiesa, ne mettono in pericolo la struttura e la corrodono. Questi *seipsos amantes*, sotto le sembianze di una *species pietatis* che cerca la perfezione, nascondono un egoismo e una cupidigia che vengono abilmente dissimulati attraverso manifestazioni esteriori che coprono le loro vere intenzioni. Con la loro capacità di essere *penetrantes domo* si insinuano nelle coscienze per impadronirsene e condurle verso una verità apparente, che nella loro presunzione ritengono di possedere e che è in realtà contraria a quanto insegna la vera fede.

---

<sup>368</sup> 2 Tm 3, 2-9. È opportuno riportare anche la versione della *Vulgata*, contenente alcune espressioni frequentemente usate da Guglielmo nei suoi scritti per identificare coloro che attentano alla salvezza dei fedeli e alla stabilità della Chiesa negli ultimi tempi: «erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, et voluptatum amatores magis quam Dei: habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. Et hos devita: ex his enim sunt qui penetrant domos, et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis, quæ ducuntur variis desideriis: semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes. Quemadmodum autem Jannes et Mambres restiterunt Moysi: ita et hi resistunt veritati, homines corrupti mente, reprobi circa fidem; sed ultra non proficient: insipientia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit». Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., pp. 21-23.

I vescovi e tutta la Chiesa devono, quindi, essere consapevoli dei pericoli che si vanno diffondendo ad opera dei predicatori di questo falso vangelo, che sono identificati con i frati degli ordini mendicanti. Basandosi sulle parole del *Vangelo* di Matteo, 24, 11,<sup>369</sup> Guglielmo focalizza l'attenzione sui falsi predicatori, che si caratterizzano per il fatto di non essere stati inviati dall'autorità che ha il potere di farlo.<sup>370</sup> Questo motivo diventa uno dei temi più importanti per le tesi di Guglielmo, perché si innesta sulla distinzione precisa tra i due ordini che costituiscono la Chiesa, distinzione fondata sul *De ecclesiastica hierarchia* dello pseudo-Dionigi Areopagita, che, come detto in precedenza, era il testo di riferimento principale dei secolari in merito a tale questione.

Secondo Dionigi, la gerarchia ecclesiastica occupa una posizione mediana tra la gerarchia legale, con la quale ha in comune l'uso dei simboli sensibili, e la gerarchia celeste, con la quale condivide le contemplazioni intellettuali<sup>371</sup> e si caratterizza per tre categorie di elementi, che sono le operazioni o consacrazioni dei misteri, gli iniziatori, cioè coloro che amministrano i sacramenti, e gli iniziati, cioè coloro che li ricevono e vengono gradualmente guidati verso le cose sacre.<sup>372</sup>

Dionigi distingue, all'interno della gerarchia ecclesiastica, tra ordini di iniziatori e di iniziati. Gli ordini superiori, quelli degli iniziatori, sono costituiti dai vescovi, che sono l'ordine perfettivo, dai presbiteri, ordine illuminativo, e dai ministri, ordine

---

<sup>369</sup> Cf. Mt 24, 11: «Sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti».

<sup>370</sup> Cf. Rm 10, 15: «E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?». Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 24.

<sup>371</sup> Cf. *EH*, V, I, 2, PG 3, 501C-D. Cf. R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, Presentazione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 165-167.

<sup>372</sup> Cf. *EH*, V, I, 2, PG 3, 501D.

purificativo, ma si deve tenere presente che ogni ordine superiore compie non solo la sua operazione propria, ma anche quelle degli ordini inferiori, i quali, invece, non possono compiere le operazioni proprie degli ordini a loro superiori, così che i vescovi hanno il potere di rendere perfetti, di illuminare e di purificare, i sacerdoti hanno la capacità di illuminare, ma anche di purificare, mentre i ministri soltanto quella di purificare.<sup>373</sup>

Gli ordini inferiori, quelli degli iniziati, si differenziano a loro volta in tre ordini; quello al grado più basso comprende cinque categorie, ovvero coloro che devono nascere alla vita divina, coloro che ritornano alla vita santa dopo averla perduta, coloro che si sono intimoriti e riprendono coraggio, quelli che vengono distolti da abitudini cattive e condotti verso le operazioni sacre e i convertiti che non sono ancora fermamente stabili nei comportamenti santi.<sup>374</sup> Tutti questi insieme vengono purificati dai ministri, i quali così li preparano a diventare il popolo santo, che costituisce l'ordine di mezzo tra quelli inferiori, che è quello contemplativo, il quale viene illuminato dai presbiteri.<sup>375</sup> L'ordine più alto di quelli inferiori, cioè degli iniziati, è quello dei monaci, chiamati anche servitori, che hanno già percorso il cammino di purificazione e illuminazione e devono quindi essere guidati verso la perfezione più completa dai vescovi.<sup>376</sup>

Guglielmo interpreta le divisioni dionisiane distinguendo tra l'ordine di coloro che devono essere guidati verso la perfezione, comprendente monaci, laici e catecumeni, e quello che ha già compiuto questo percorso e deve guidare gli altri nel compierlo, comprendente i vescovi, i presbiteri e i diaconi, anche se di fatto i diaconi non vengono poi considerati nella loro specificità e l'attenzione e la riflessione di Guglielmo si concentrano su vescovi e

---

<sup>373</sup> Cf. *EH*, V, I, 7, 508C.

<sup>374</sup> Cf. *EH*, VI, I, 1, PG 3, 530D-532B.

<sup>375</sup> Cf. *ibid.*, VI, I, 2, PG 3, 532B-C.

<sup>376</sup> Cf. *EH*, VI, I, 3, PG 3, 532C-533A.

preti. La distinzione tra *ordo perficientium* e *ordo perficiendorum* implica una struttura gerarchica, che è da Guglielmo, e dai maestri secolari in genere, ritenuta sacra ed imm modificabile, perché modellata in riferimento all'ordine celeste e istituita divinamente, sulla base delle Sacre Scritture, dei sacri canoni e soprattutto della testimonianza dello pseudo-Dionigi.<sup>377</sup>

Essendo Cristo stesso ad avere istituito il presbiterato e l'episcopato, le potestà ad essi conferite sono intoccabili e devono essere integralmente e costantemente rispettate, costituendo la loro violazione un attentato distruttivo nei confronti della Chiesa. Guglielmo, richiamandosi a quanto affermato dallo pseudo-Dionigi nel *De ecclesiastica hierarchia*, dove si sostiene che la gerarchia della Chiesa è modellata su Dio<sup>378</sup> ed è conforme alle gerarchie celesti, secondo una struttura che ha origine divina,<sup>379</sup> ne deduce la conseguenza che nessuno è autorizzato a modificarla e che non devono essere istituiti nuovi apostoli, scavalcando i poteri sacralmente costituiti.<sup>380</sup>

Guglielmo, sulla base di una tradizione consolidata, considera i vescovi come successori degli apostoli e i presbiteri come successori dei settantadue discepoli,<sup>381</sup> invece assimila

---

<sup>377</sup> Cf. G. GELTNER, *Introduction*, in WILLIAM OF SAINT-AMOUR, *De periculis...*, cit., p. 16.

<sup>378</sup> Cf. *EH*, V, I, 7, PG 3, 508D-509A.

<sup>379</sup> Cf. *ibid.*, VI, III, 5, PG 3, 536D-537A. Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 26.

<sup>380</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 26: «Nec debent novi Apostoli constitui in Ecclesia Dei, cum ipsa Ecclesia, tam de Apostolis, id est, Episcopis, quam de aliis ministris, olim per Apostolos et Sanctorum Patrum concilia insinctu Spiritus Sancti, ad exemplar monstratum Moysi in monte Sina, divinitus extiterit ordinata, ut dicit Beatus Dionysius in *Ecclesiastica Hierarchia*, cap. 5».

<sup>381</sup> Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle...*, cit., pp. 61-62: «S. Bède, très formellement, rattachait les évêques aux douze

esplicitamente i nuovi ordini mendicanti ai monaci, in modo che essi risultano appartenere all'ordine inferiore, quello degli iniziati, che non ha e non può pretendere di avere gli stessi compiti, le stesse funzioni e gli stessi poteri dell'*ordo perficientium*, che è superiore.<sup>382</sup> Si nota in questo atteggiamento il sintomo di un conservatorismo fermamente legato alle strutture del passato, che non distingue il fenomeno dei nuovi ordini mendicanti dal monachesimo tradizionale; i primi nascono e si muovono in ambiente soprattutto urbano, sono rivolti verso l'esterno, hanno come compito principale quello di andare verso la popolazione per l'annuncio kerigmatico, testimoniato dallo stile di vita della mendicizia, e sono caratterizzati da una accentuata mobilità, che li

---

apôtres et les prêtres aux 72 disciples, dans un texte d'autant plus souvent cité par la suite qu'il devait être assumé par la Glose: directement ou indirectement, c'est à Bède que le moyen âge doit surtout notre thème [...] Reprenant le texte de Bède, la *Glose Ordinaire* a véhiculé, à travers le moyen âge, la formule intéressante: "Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis". Formule intéressante, disons-nous, car elle exprime bien le sens ancien de ce que nous appelons la succession apostolique». Cf. BEDA VENERABILIS, *In Lucae Evangelium expositio*, III, 10, 1, PL 92, 461C, in ID., *Opera*, ed. D. Hurst (Corpus Christianorum Series Latina, 120), Brepols, Turnhout 1960, pp. 213,1872-214,1875: «Sicut duodecim apostolos formam episcoporum exhibere simul et praemonstrare nemo qui dubitet sic et hos septuaginta duos figuram presbyterorum, id est secundi ordinis sacerdotum, gessisse sciendum est» e WALAFRIDUS STRABO, *Glossa ordinaria, Evangelium secundum Lucam*, 10, 1, PL 114, 284A. L'espressione della *Glossa*, che riprendeva il testo di Beda, è citata ed utilizzata anche da Guglielmo, sia nel *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, sia nelle *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*.

<sup>382</sup> Guglielmo utilizza abbondantemente anche la legislazione canonica per fondare le sue posizioni, ed è importante tenerne conto, sebbene in questa sede l'attenzione sarà mirata principalmente sulle argomentazioni di natura teologica.

porta a spostarsi là dove ritengono ci sia più bisogno della loro presenza e del loro servizio; inoltre molti di loro hanno ricevuto il sacramento dell'ordinazione presbiterale e, quindi, hanno tra i loro doveri quello di esercitare l'amministrazione dei sacramenti. Nella rigida distinzione tra iniziatori ed iniziati, di origine dionisiana, secondo la modalità con la quale la usa Guglielmo, invece, essi vengono assimilati ai monaci, che erano legati al vincolo di stabilità presso il proprio monastero, dal quale non uscivano per fare opera di apostolato, ed erano posti ad un livello inferiore rispetto ai presbiteri parrocchiali.

La concezione della Chiesa di Guglielmo si segnala per la sua idea di giurisdizione territoriale, che ben si adatta ad una mentalità e ad una società di tipo feudale, nella quale quel tipo di Chiesa si era affermata e radicata, ma che incontrava difficoltà a dare risposta alle nuove esigenze di spiritualità che si manifestavano nel mondo dinamico della popolazione urbana, che un'economia mercantile stava rendendo sempre più propensa agli spostamenti, e nei movimenti di predicazione laicali. Il modello della parrocchia rurale, stabilmente radicata su un distretto territorialmente ben delimitato e circoscritto, con la missione della cura delle anime di persone che risiedono continuativamente nello stesso posto e sono feudalmente vincolate alla terra di cui nella maggior parte dei casi sono coltivatori, è figlio di secoli di storia economico-sociale, ma è impreparato a rispondere alle domande di un mondo in trasformazione spirituale, economica e mentale.

Per Guglielmo, e per gran parte del clero secolare, i *viri regulares* membri degli ordini mendicanti devono essere inseriti nella casella dei monaci e quindi restare chiusi nei loro monasteri, da dove non interferiscono con le attività pastorali e le consuetudini economiche di parrocchie e diocesi, ma hanno con esse relazioni ben regolate e pacifiche. E se Dionigi sostiene che i monaci non istruiscono e che sono inferiori ai preti, Guglielmo ne deduce che i frati non devono predicare e confessare liberamente,



ma devono sottostare alle decisioni assunte dai parroci in ciascuna parrocchia.<sup>383</sup>

Appellandosi ancora allo pseudo-Dionigi, Guglielmo dichiara che solo i parroci e i vescovi hanno il potere di esercitare la *cura animarum* e, se un membro dell'ordine inferiore pretendesse di svolgere un'attività che è esclusiva prerogativa di quello superiore, commetterebbe un abuso ed un atto di usurpazione e sarebbe come un intruso, perché è *non missus*.<sup>384</sup> Soltanto i vescovi e i parroci devono essere considerati come i titolari di un ufficio e di una giurisdizione scelti attraverso un procedimento legittimo e nessun altro può arrogarsi il diritto di assumere o di affidare un ruolo di guida all'interno della Chiesa.<sup>385</sup> Ai parroci e ai vescovi

---

<sup>383</sup> Cf. *EH*, VI, III, 1, PG 3, 533C e VI, I, 3, PG 3, 533A. Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle...*, cit., p. 127.

<sup>384</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., pp. 26-27: «Cum igitur in ecclesiastica hierarchia, quae ad instar coelestis hierarchiae ordinata est, ut ibidem dicitur [*scil. in Ecclesiastica Hierarchia*], non sint nisi duo ordines, scilicet ordo perficientium, qui est superior, habens tres gradus, scilicet Episcopos, Presbyteros et Diaconos sive ministros, et ordo perficiendorum, qui est inferior, habens similiter tres gradus, Viros, scilicet Regulares, qui et ibi Monachi appellantur, et Fideles Laicos et Catechumenos; nulli autem Spiritui Angelico licitum sit operari, praeter quam ordinatum sit a Deo, ut dicit Dionysius in *Coelesti Hierarchia*, cap. 3; a Deo autem ordinatum sit, ut nullus inferior exerceat officium superioris nec influat super eum, sed contentus sit officio suo, ut dicitur in eodem capitulo. Relinquitur quod Viri Regulares, qui a Beato Dionysio monachi appellantur, dum manent in ordine perficiendorum, qui est ordo inferior, superiorum, id est perficientium, officium, quod est purgare, illuminare et consummare, ut dicitur in eodem cap., id est officium docendi, praedicandi et sacramenta ministrandi, nequaquam poterunt exercere».

<sup>385</sup> Cf. *ibid.*, p. 24: «Ab ecclesia recte eliguntur Episcopi qui Apostolis successerunt, et Parochiales Presbyteri, qui Discipulis 72. successerunt, et eorum loca tenent, dist. 21. can. *In novo Testamento*. Unde Luc. 10 in principio dicit *Glossa*: Sicut in 12. Apostolis forma est

possono essere affiancati, in qualità di aiutanti stabili soltanto gli arcidiaconi, come sosterrà nelle *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*.<sup>386</sup>

Guglielmo accetta l'eventualità che possano essere dati dei compiti relativi alla cura delle anime in una determinata circoscrizione ecclesiastica a chi non è parroco o vescovo, ma ciò può avvenire solo per un tempo limitato e con l'approvazione del parroco o vescovo nella cui parrocchia o diocesi deve svolgersi l'attività prevista. È bene che questo avvenga per portare aiuto ai presbiteri e ai vescovi che ne hanno bisogno, ma nemmeno il papa può turbare quest'ordine, affidando poteri e missioni ai membri degli ordini religiosi e concedendo loro privilegi. Il potere del papa è concepito da Guglielmo come un potere supremo di carattere esecutivo, ma non costitutivo; egli deve cercare di salvaguardare l'unità della Chiesa, sempre attenendosi alle norme sancite dalla tradizione.<sup>387</sup>

Anche il tema della legittimità dell'incarico della cura pastorale trova negli scritti dionisiani un orientamento dottrinale, radicandosi nella concezione della necessità della mediazione nei rapporti gerarchici, per cui il superiore agisce sull'inferiore soltanto

---

Episcoporum, sic in 72. Discipulis forma est Presbyterorum. Nec plures sunt in Ecclesia gradus ad regendam Ecclesiam constituti». Inoltre Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*, in ID., *Opera Omnia...*, cit., pp. 111-490, alle pp. 144-145.

<sup>386</sup> Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle...*, cit., p. 56. Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Collectiones ...*, cit., p. 150: «Item in hoc consistit honor, iurisdictio et potestas episcoporum et ius, et distinctio, et pax Ecclesiarum, ut in una Diocesi, non sit, nisi unus Episcopus; in uno Archidiaconatu, nisi unus Archidiaconus; in una Parochia, nisi unus Rector Parochialis».

<sup>387</sup> Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle...*, cit., p. 148.

tramite un elemento intermedio.<sup>388</sup> Questa è la legge che regola la gerarchia celeste e a questa norma deve conformarsi anche la gerarchia ecclesiastica, che si modella su quella celeste. Conseguentemente, coloro che appartengono all'*ordo perficiendorum*, che non possono di per sé esercitare i compiti dell'*ordo perficientium*, non possono nemmeno ricevere direttamente dal papa i privilegi relativi alla *cura animarum*, ma devono sempre essere interpellati i gradi intermedi, a seconda dei casi i vescovi o i parroci, ai quali spetta il compito e il diritto, se lo ritengono opportuno, di invitare i frati o altri nel territorio di loro giurisdizione per farvi svolgere le attività da loro stessi autorizzate. Operare in contrasto con tale legge significa sovvertire l'intero ordinamento della gerarchia ecclesiastica, che, essendo di istituzione divina, non può essere alterata o sconvolta senza contravvenire alla stessa volontà divina:

Nam Regulares viri populum non habentes, cum sint de ordine perficiendorum et non Perficientium, si suo inferiori ordine et officio non contenti, a suis superioribus, id est ab ipsis Perficientibus, id est a Praelatis postulaverint, vel impetraverint, ut liceat eis illorum officia exercere, videntur deordinare et reversare, quantum in eis est, Ecclesiasticam Hierarchiam ad instar Coelestis Hierarchiae divinitus ordinatam [...] Nusquam enim legitur Angelos inferioris ordinis Hierarchiae Coelestis postulasse, vel impetrasse ab Angelis superiorum ordinum, vel etiam a Deo, totius Principe Hierarchiae, ut liceret eis superiorum officia exercere.<sup>389</sup>

Guglielmo, insieme ai maestri secolari parigini, concepisce la Chiesa come un insieme di chiese particolari, di comunità locali

---

<sup>388</sup> Cf. *CH*, IV, 3-4, PG 3, 180C-181D e VIII, 2, 240D; inoltre cf. *EH*, V, 1, 4, PG 3, 504C-D.

<sup>389</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Collectiones ...*, cit., p. 189; subito dopo Guglielmo cita il passo della *Gerarchia celeste* su cui basa il suo ragionamento, Cf. *CH*, III, 2, PG 3, 165A.

guidate da un parroco, riunite in diocesi sotto la guida di un vescovo, in modo tale che i principi del sacerdote proprio e della giurisdizione propria di parroci e vescovi esprimono la volontà di Dio.<sup>390</sup> Di fronte a questa idea che si collega a quella della successione apostolica, alla quale a sua volta è connesso il potere divinamente costituito che si trasmette dai vescovi ai parroci, i membri degli ordini mendicanti non potevano apparire che come intrusi, come turbatori di un ordine territorialmente strutturato e inviolabile, perché instaurato da Dio:<sup>391</sup> «non est autem verisimile quod praedictam sacratissimam Hierarchiam liceat homini mortali immutare».<sup>392</sup> A nessuno è concesso alterare tale ordine, perché il potere degli uomini di Chiesa è sempre e soltanto un potere che si pone in continuità con la tradizione ricevuta, per costruire sopra di essa e custodire e riaffermare ciò che è stato dato in affidamento, ma mai per distruggerlo, in tutto o in parte: «quomodo divinitus ordinatam sacratissimam Ecclesiasticam Hierarchiam poterit quisquam mortalium immutare, aut etiam revocare, cum nemini Praelatorum data sit potestas in destructionem, sed in

---

<sup>390</sup> Cf. Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle...*, cit., pp. 77-79.

<sup>391</sup> Cf. *ibid.*, p. 82: «Avec les Mendicants, c'était tout autre chose. Non seulement ils étaient nouveaux, c'était des intrus!, mais ils troublaient l'ordre instauré depuis les origines. Ils ne le troublaient pas seulement dans sa structure, fidèle au type évangélique des Apôtres et des Disciples; ils le troublaient dans sa stabilité liée aux réalités territoriales de la paroisse et du diocèse». Cf. anche A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, cit., p. 43 e J. D. DAWSON, *William of Saint-Amour...*, cit., p. 226: «William reaffirmed those neglected principles of theology and canon law that emphasized the immutable nature of ecclesial order and its historical continuity with the *forma ecclesiae* established by Christ and the apostles».

<sup>392</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 27.

aedificationem? 2 Corinth. 10».<sup>393</sup> In conseguenza di ciò, non è in potere neanche del papa intervenire per alterare l'ordine della gerarchia ecclesiastica, infatti è vero che nella Chiesa ci deve essere un solo capo, altrimenti essa non sarebbe una sposa, ma una meretrice, e non devono esserci molte teste in essa, altrimenti sarebbe un mostro,<sup>394</sup> ma è anche vero che se il papa conferisce a qualcuno il potere di predicare senza restrizioni territoriali, si deve sottintendere che costui può esercitare legittimamente tale incarico soltanto se viene invitato a tale scopo dall'autorità ecclesiastica locale: «si forte Dominus Papa aliquibus personis concedat potestatem praedicandi ubique; intelligendum est, ubi ad hoc fuerint invitati».<sup>395</sup> Guglielmo cita a suo sostegno l'autorità di san Paolo,<sup>396</sup> per avvalorare la tesi secondo cui il papa non concederebbe il permesso di predicare a un numero grande o indeterminato di persone, presso fedeli che ricadono sotto la giurisdizione altrui, se i parroci interessati non li avessero invitati a tal fine nelle loro parrocchie: «Non est verisimile, quod Dominus Papa, contra doctrinam Apostoli Pauli, infinitis, vel pluribus licentiam concedat praedicandi plebibus alienis, nisi a plebanis fuerint invitati».<sup>397</sup> Ancora san Paolo è chiamato in causa, per dimostrare l'insostenibilità di una missione conferita ad un ordine intero di religiosi, quindi ad un numero indeterminato e potenzialmente infinito di persone, senza indicazioni restrittive precise di tempo e di luogo; l'apostolo, infatti, dichiara che chi

---

<sup>393</sup> *Ibid.* Il riferimento è a 2 Cor 10, 8.

<sup>394</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 25.

<sup>395</sup> *Ibid.*

<sup>396</sup> Cf. 2 Cor 10, 13: «Noi invece non ci vanteremo oltre misura, ma secondo la norma della misura che Dio ci ha assegnato».

<sup>397</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 25.

annuncia il vangelo ha diritto di vivere di esso<sup>398</sup> e quindi la chiesa presso la quale dovesse predicare un numero enorme di persone avrebbe un carico impossibile da sostenere, di modo che tale ipotesi si rivela infondata anche da questo punto di vista:

si infinitae personae habeant potestatem praedicandi in qualibet Ecclesia, quaelibet Ecclesia debebit infinitas procurationes, quod est absurdum dictu; Presbyteri enim Parochiales, qui suos habent Apostolos, id est, Episcopos, et eorum opitulatores, scilicet Archidiaconos, et Archipresbyteros, quibus visitantibus eos debent impendere procurationes secundum decreta Ecclesiastica: et fideles laici, qui suos habent Presbyteros, quibus exhibent stipendia debita secundum ordinationem Ecclesiae, ulterius gravari non debent.<sup>399</sup>

Lo stesso concetto si ritrova nelle *Collectiones catholicae et canonicae Scripturae*:

Cum igitur quilibet Praedicator missus a Domino Papa potestatem habeat vivendi de Evangelio ab auditoribus suis; quae potestas ei auferri non potest, nec eidem potest ipse Praedicator renunciare [...] relinquitur, quod si praefatae personae incertae, et infinitae, per praedictam Domini Papae licentiam generalem potestatem haberent liberam praedicandi in omni Ecclesia Christianorum, per consequentiam potestatem haberent sumendi necessaria vitae, seu procurationem, in qualibet Ecclesia Christianorum. Constat autem, quod propter eorum multitudinem, et frequentem forte adventum, ex tot eorum procurationibus enormiter Ecclesiae gravarentur. Non est autem verisimile, quod Summus Pontifex, per praedictam licentiam generalem, intendat Ecclesiam gravare.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Cf. 1 Cor 9, 14: «il Signore ha disposto che quelli che annunziano il vangelo vivano del vangelo».

<sup>399</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 26.

<sup>400</sup> ID., *Collectiones ...*, cit., p. 155.

Ciò andrebbe contro quanto afferma Paolo, che ricorda alla comunità di Tessalonica di aver lavorato alacremente per non esserle di peso.<sup>401</sup> E dopo aver ricordato che Paolo, pur avendone diritto, non volle servirsi della prerogativa di usufruire del sostegno materiale dei fedeli, Guglielmo sostiene che a maggior ragione non possono farlo coloro che non hanno una potestà pari all'Apostolo, e quindi non ne hanno diritto, e conclude:

Non est igitur verisimile, quod per praedictam generalem licentiam datam personis praedictis, intendat Dominus Papa, quod illae personae, tamquam generales Opitulationes, habeant liberam facultatem exercendi regimen animarum in omni Ecclesia Christianorum, irrequisitis Praelatis Ecclesiasticis, vel invitis.<sup>402</sup>

Come si può facilmente notare, le dichiarazioni di Guglielmo non sono filosoficamente argomentate, non c'è traccia nelle sue opere del tentativo di fondare su un piano puramente razionale le sue tesi o di utilizzare procedimenti logicamente articolati per suffragarle.<sup>403</sup> A Guglielmo non interessa cercare di convincere il lettore o i suoi interlocutori o avversari con gli strumenti della ragione naturale e lo dichiara apertamente nel prologo al *De periculis*: «Si quis vero philosophicus ac subtilis disputator, contra ea quae inferius dicenda sunt, duxerit opponendum, ut sic animum Lectoris a simplicitate veritatis avertat; non ideo Lector cito moveatur a suo sensu, sed ad nos recursum habere dignetur, quoniam parati sumus contra omnem objectionem contra istam materiam faciendam, opitulante Domino, respondere; non per disputationem et altercationem philosophicam, aut sophisticam,

---

<sup>401</sup> Cf. 2 Ts 3, 7-8: «noi non abbiamo vissuto oziosamente fra voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi».

<sup>402</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Collectiones ...*, cit., p. 155.

<sup>403</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 156.

quae ad nihil utilis est, nisi ad subversionem audientium; sed potius per collationem Catholicam». <sup>404</sup> Guglielmo si dichiara pronto a difendere le sue posizioni dalle obiezioni che gli possono essere mosse, ma reputa del tutto inutile a questo riguardo una disputa condotta filosoficamente; egli non nutre alcun interesse per la possibilità di una dimostrazione razionale, la sua mentalità è quella di un teologo che si vuole attenere strettamente alle autorità tradizionali, scritturistiche e canonistiche, senza mai volerle trattare come riferimenti su cui fondare un ragionamento apoditticamente articolato. <sup>405</sup> Da questo atteggiamento deriva uno stile gonfio e ripetitivo, soprattutto nelle *Collectiones*, che si nutre di un progressivo accumulo di citazioni tratte dalla Sacra Scrittura, in particolare dalle lettere paoline, dai testi dionisiani e dai sacri canoni. <sup>406</sup>

La sfiducia che egli nutre per la filosofia non è soltanto dovuta alla convinzione di un'incapacità strutturale di tale disciplina, ma alla paura della sua potenza sovversiva; è la *subversio* che essa procura in chi ascolta o legge, che Guglielmo vuole assolutamente evitare, non essendo fornito degli strumenti

---

<sup>404</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., pp. 19-20.

<sup>405</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 227: «le martèlement n'est pas une progression ni la répétition une démonstration. Le *De Periculis* dénonce, il ne prouve pas» e ID., *Hierarchia: un concept dans la polémique universitaire parisienne du XIIIème siècle*, in A. ZIMMERMANN (hrsg. von), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, (Miscellanea mediaevalia, 12), 2 voll., De Gruyter, Berlin-New York 1979-1980, I (1979), pp. 56-83, alla p. 60: «Guillaume ne démontre jamais, il affirme et répète sa position de base».

<sup>406</sup> Cf. ID., *Guillaume de Saint-Amour...*, cit., p. 177. Sullo stile di Guglielmo nelle *Collectiones*, cf. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1990, p. 78: «Uno stile che predilige la polemica frontale, l'accusa moraleggiante di ipocrisia al dibattito serrato sui fondamenti».



adeguati a sostenere un confronto filosofico e nello stesso tempo non ritenendo che sia questo l'ambito appropriato per risolvere le questioni che possono sorgere dalla lettura dei suoi scritti; anche in questo caso il suo testo di appoggio è tratto da una lettera di san Paolo, che cita così: «Noli verbis contendere, ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium»<sup>407</sup> e ancora Paolo<sup>408</sup> è usato, sempre su questo tema, nel capitolo finale del *De periculis*, per mettere in guardia dagli insegnamenti impartiti all'Università di Parigi dai Mendicanti:<sup>409</sup> «Veri Apostoli non intendunt, nec innituntur rationibus Logicis, aut Philosophicis»;<sup>410</sup> sono falsi apostoli quei predicatori che, anziché fondarsi sulla parola di Dio, si servono di ragioni logiche o filosofiche.<sup>411</sup> A questo proposito il pensiero non può non andare in primo luogo a Bonaventura, che proprio pochi mesi prima aveva disputato con Guglielmo e che, contrariamente al maestro secolare, nell'articolazione delle sue tesi faceva ricorso ad argomenti di ragione, oltre che scritturali, ma la questione è evidentemente più ampia e riguarda la contrapposizione tra due formazioni culturali e due mentalità differenti, essendo Guglielmo alieno dall'interlocuzione speculativa e contrario all'uso della logica in teologia, mentre i maestri degli ordini mendicanti ne facevano uno strumento fondamentale della loro attività culturale; anche in questo atteggiamento si nota il

---

<sup>407</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 20. Cf. 2 Tm 2, 14.

<sup>408</sup> Cf. 1 Cor 2,1: «Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza».

<sup>409</sup> Cf. A. TRAVER, *The Opuscula of William of Saint-Amour...*, cit., p. 51.

<sup>410</sup> GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 71.

<sup>411</sup> Cf. *ibid.*: «Illi ergo praedicatores, qui huiusmodi rationibus intendunt, et innituntur, non sub veri Apostoli, sed Pseudo».

conservatorismo e quello che è stato definito il “passatismo” di Guglielmo.<sup>412</sup>

Un altro attacco frontale è, inoltre, da lui portato contro la mendicizia volontaria. Riprendendo argomenti già espressi nelle questioni *De quantitate eleemosynae* e *De valido mendicante*, Guglielmo nel *De periculis* individua una caratteristica particolarmente sospetta dei falsi predicatori, che mettono in pericolo la Chiesa, nel loro espresso desiderio di vivere del vangelo attraverso le elemosine che ricevono dai laici presso i quali predicano;<sup>413</sup> ma essi non possono lecitamente vivere del vangelo, perché non hanno nessun diritto alla potestà apostolica e inoltre, come anche Paolo ha scritto, gli stessi apostoli si astennero dal chiedere l'elemosina per sostentarsi durante il loro ministero, per paura di gravare i loro convertiti. □

Oltre le lettere di Paolo, è il *De opere monachorum* di Agostino a fornire a Guglielmo ampio materiale a sostegno delle sue tesi in proposito, in connessione con il tema del lavoro manuale. Infatti, Guglielmo respinge la pretesa di rinunciare a tutti i propri averi per vivere una vita di perfezione, fatta propria dai francescani, sostenendo che la rinuncia ai possedimenti non deve precludere la possibilità di un sostentamento futuro e va fatta entrando in monastero, dove il possesso comune dei beni e la pratica del lavoro manuale permettono di avere il necessario per vivere, senza gravare sui fedeli e senza incorrere nei rischi che sono connessi con la mendicizia, come aveva già detto nel *De quantitate eleemosynae*, dove aveva reso esplicito il richiamo alla *Summa*

---

<sup>412</sup> Cf. M.-M. DUFEIL, *Hierarchia: un concept ...*, cit., pp. 63-65.

<sup>413</sup> Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., pp. 47-48.

<sup>414</sup> Cf. 1 Ts 2, 5-7. Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 48.

*aurea* di Guglielmo di Auxerre, che invece qui non viene nominato.<sup>415</sup>

Inoltre, secondo il maestro parigino, è sbagliato sostenere che la assoluta in proprio e in comune permetta la forma di vita perfetta, canonica esalta la vita degli ecclesiastici che hanno abbandonato i amministrano quelli della Chiesa. Il loro stile di vita è modellato su prescritto da Cristo, perché Gesù stesso aveva una borsa. Per testimoniano il possesso di denaro da parte di Cristo, denaro che far fronte alle necessità materiali di Gesù e degli apostoli e che beni temporali della Chiesa, con i quali i successori degli apostoli sostentarsi lecitamente.<sup>416</sup>

Egli??tiene??a??precisare??che??gli??apostoli??evitarono??di??elemosinare??e??non??sollecitarono??ma sollecitarono??mai??attivamente??i??fedeli??a??fare??loro??delle??offerte??ma??quando??non??avevano??di??che avevano??di??che??vivere??si??sostentavano??attraverso??il??loro??lavoro417??e??così??pure??Cristo??non??ha non??ha??mai??chiesto??l'elemosina??e??quando??chiese??l'acqua??alla??samaritana??non??fu??un??atto??di??atto??di??mendicizia??perché??l'uso??dell'acqua??era??condiviso418??Inoltre??il??fatto??che??Cristo??non??potev Cristo??non??poteva??mendicare??presso??coloro??ai??quali??predicava??si??ricava??dalla??sua??condizione??di condizione??di??pastore419??per??cui??ciò??che??riceveva??da??coloro??presso??i??quali??predicava??non??era predicava??non??era??elemosina??ma??l'esercizio??legittimo??di??una??potestas??propria??di??chi??come??pasto chi??come??pastore??spirituale??si??prende??cura??delle??anime??ed??è??inviato??con??tale??fine420??Perciò??fine420??Perciò??affermare??che??Cristo??chiedeva??l'elemosina??significa??sostenere??che??Cristo??non??era??

---

<sup>415</sup> Cf. *ibid.*, p. 50.

<sup>416</sup> Cf. *ibid.*: «Postquam vero Dominus, qui Apostolis de oculis suis necessaria ministrabat, [...] ab ipsis Apostolis corporaliter recessit per mortem et resurrectionem, ipsi non ad mendicandum se converterunt».

<sup>417</sup> Cf. *ibid.*: «licet Apostoli praedicatores essent, et sumptus habere deberent ab illis, quibus praedicabant, nihil tamen ab eis quaerebant, nec mendicabant; sed arte sua licita victum quaerebant, quando unde viverent, non habebant».

<sup>418</sup> Cf. *ibid.*, p. 51.

<sup>419</sup> Cf. Gv 10, 11: «Io sono il buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore». Cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Tractatus brevis de periculis...*, cit., p. 51.

<sup>420</sup> Cf. *ibid.*

Cristo non era un pastore non era inviato dal Padre e quindi che non era il Messia promesso né il Figlio di Dio? chi lo sostiene distrugge il fondamento della fede cristiana? e si configura come l'iniziatore di un movimento eretico? 421

Guglielmo sostiene ancora che la mendicizia non è lecita per chi è fisicamente valido fisicamente valido? e in che condizione di poter lavorare? come aveva già fatto nel De

quantitate eleemosynae, anche qui, nel De periculis, cita la Prima lettera ai Tessalonicesi 4, 11,<sup>422</sup> nonché il Vangelo di Matteo, 5, 42: «Dà a chi ti domanda»,<sup>423</sup> che viene interpretato, sulla base della Glossa, affermando che bisogna dare ciò che è meglio per il richiedente e quindi non necessariamente ciò che chiede, soprattutto se chiede in modo ingiusto; inoltre si richiama alla legge canonica e a quella civile, arrivando a sostenere che, se una persona fisicamente valida chiede l'elemosina, commette un sacrilegio, ricevendo ciò che dovrebbe essere destinato a chi è realmente in stato di necessità: «Validus corpore, qui labore suo vel aliunde sine peccato vivere potest, si eleemosynas pauperum mendicorum recipit, sacrilegium committit».<sup>424</sup>

A queste condizioni il divieto di mendicizia è esteso anche ai religiosi ai quali la Chiesa ha dato il permesso di mendicare, o almeno ha omesso di proibirlo, perché farebbero ciò contro le Sacre Scritture e la legge canonica, che vieta di ricevere denaro in cambio dell'amministrazione di un sacramento, perché ciò sarebbe

---

<sup>421</sup> Cf. *ibid.*, pp. 51-52: «cum Christus esset Pastor, et missus ad praedicandum, relinquitur quod ab illis, quibus praedicabat, non poterat mendicare. Immo, qui dicit eum mendicasse, dicit non fuisse Pastorem, nec fuisse missum a Patre, nec per consequens fuisse Messiam promissum in Lege, nec Filium Dei; unde qui hoc dicit, destruit fundamentum fidei Christianae, et est, non tantum haereticus, sed etiam Haeresiarcha».

<sup>422</sup> Cf. *ibid.*, p. 52: «operemini manibus vestris, sicut praecipimus vobis».

<sup>423</sup> Cf. *ibid.*

<sup>424</sup> *Ibid.*

simonia;<sup>425</sup> inoltre «si etiam confirmatum esset ab Ecclesia per errorem, nihilominus tamen comperta veritate revocari deberet».<sup>426</sup> Il riferimento ai religiosi che si richiamano a una regola spinge Guglielmo a mettere in discussione l'ideale di perfezione da essi rivendicato, come aveva fatto poco tempo prima Bonaventura con la sua questione *De paupertate quoad abrenuntiationem*, in cui la rinuncia ad ogni proprietà, sia comune che individuale, era ritenuta carattere proprio della perfezione cristiana: «quod dicunt aliqui maioris perfectionis esse nihil habere, neque in proprio, neque in communi; quam nihil habere proprium, sed habere in communi, sicut habent Monachi; contrarium est veritati».<sup>427</sup> La posizione di Guglielmo, basata sul diritto canonico, esclude che non possedere né in proprio né in comune sia più perfetto del costume dei monaci, che hanno proprietà comuni; avere possedimenti comuni non intacca affatto la perfezione e suggerire questa ragione per sostenere la plausibilità della mendicizia può servire soltanto a voler coprire un'intenzione di avidità e un atteggiamento di pigrizia, che vuole evitare il lavoro manuale per il proprio sostentamento: «Ecclesiam Regularem habere possessiones communes non impedit, neque diminuit ipsius perfectionem. Sic ergo manifeste apparet ex praedictis, quod nec Praedicatori, nec alteri Christiano licet mendicare perpetuo, si aliunde potest habere vitae necessaria sine peccato».<sup>428</sup>

---

<sup>425</sup> Cf. *ibid.*, p. 53, dove Guglielmo cita il *Liber extravagantium decretalium* di Gregorio IX; cf. GREGORIUS IX, *Decretales*, lib. V, tit. III: *De simonia, et ne aliquid pro spiritualibus exigatur vel promittatur*, cap. 8: *Non satis*, in *Corpus iuris canonici*, editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, 2 voll., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1959, vol. 2, coll. 750-751.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> *Ibid.*

Vennero così delineati nel *De periculis* tutti i principali temi ed argomenti che furono utilizzati anche successivamente dagli altri polemisti secolari che entrarono nella contesa con i Mendicanti, compreso Gerardo di Abbeville, seguace di Guglielmo, che compose in difesa delle tesi del suo maestro il trattato *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum*, rispondendo al francescano Tommaso di York, che aveva scritto il *Manus quae contra Omnipotentem tenditur*. Guglielmo fu la guida intellettuale del movimento antimendicante ed è a lui e alle sue affermazioni che in effetti risposero gli apologisti dei francescani e dei domenicani, anche quando contingentemente lo scontro o l'opposizione avvenivano con altri esponenti del mondo secolare, e sono quindi le sue idee quelle che si devono tenere presenti nelle risposte che anche Bonaventura ritenne di dare quando intervenne sui temi della perfezione e della povertà.

#### 4. LA POVERTÀ

##### 4.1 *L'interpretazione della povertà francescana tra Francesco e gli interventi pontifici*

Per comprendere la concezione della povertà secondo san Bonaventura bisogna necessariamente confrontarsi con il modo in cui la concepiva Francesco d'Assisi e con le definizioni, le precisazioni e le evoluzioni attraverso cui passò l'osservanza francescana fino al momento in cui Bonaventura intervenne nel dibattito sulla povertà.<sup>429</sup>

Francesco aveva dato una grande importanza alla povertà e ne aveva fatto un momento essenziale del suo percorso esistenziale e del modo di vita della fraternità che aveva fondato. Il suo esempio di vita era, quindi, il primo criterio ed il primo modello cui ispirarsi da parte di chi voleva seguire lo stile di vita francescano, ma molto presto, nel 1209-1210, Francesco si orientò anche a fare in modo che la comunità che si stava formando attorno a lui fosse dotata di una regola e si organizzasse, quindi, in modo sempre più chiaro come una comunità religiosa, così che gli aderenti alla fraternità trovassero specificato nella regola lo stile di vita da seguire.<sup>430</sup>

Già durante la vita di Francesco, in connessione con il forte incremento del numero dei frati, si manifestarono seri problemi e crisi all'interno dell'Ordine, in relazione alla vita itinerante e alla mancanza di una vita conventuale, all'inosservanza dell'obbedienza, al contagio di idee eterodosse ed ereticali e alla

---

<sup>429</sup> Sulla povertà negli scritti di Francesco e sulla loro interpretazione fino a Bonaventura, cf. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita...*, cit., M. D. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Edizioni Biblioteca francescana, Milano 1995, pp. 41-135, L. PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999, pp. 51-64 e R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi Editore, Modena 2000, pp. 29-108.

<sup>430</sup> Cf. K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, traduzione di Giandomenico Foiadelli, Jaca Book, Milano 1997, p. 35.

durezza dello stile di vita prescritto da Francesco, il quale pensò di non poter far fronte da solo a questa situazione, di cui era consapevole, e decise pertanto di ricorrere all'aiuto della curia romana.<sup>431</sup> Una prima risposta a queste difficoltà fu la bolla di Onorio III *Cum secundum consilium*, ma ancora di più il legame con la curia fu reso forte dalla richiesta che Francesco rivolse al papa, di indicare nella persona del cardinale Ugolino il protettore e la guida dell'Ordine dei frati minori, e dalla istituzionalizzazione della figura del cardinale protettore, al quale l'Ordine fu sottomesso come all'unico vescovo proprio dei frati, in modo da mantenere l'uniformità dell'osservanza della regola, così che tale figura è richiamata dalla regola bollata e dal Testamento di Francesco.<sup>432</sup>

Il ricorso al papa e il ruolo del cardinale protettore saranno molto importanti nella storia dell'Ordine, in particolar modo in relazione all'osservanza della povertà.

Infatti, nella *Regula non bullata*, redatta nel 1221, si afferma che la norma di vita dei frati è quella di rispettare i tre cardini su cui si fondava comunemente la vita degli ordini regolari, cioè l'obbedienza, la castità e la povertà, seguendo l'insegnamento e l'esempio di Gesù Cristo e a queste affermazioni si associa la citazione di alcuni passi evangelici in cui è richiamato il valore

---

<sup>431</sup> Cf. *ibid.*, pp. 135-193.

<sup>432</sup> Cf. *ibid.*, pp. 184-187, nonché FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula bullata*, in K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von Engelbert Grau, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1989, c. 12, p. 371: «per obedientiam iniungo ministris, ut petant a domino papa unum de sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus, qui sit gubernator, protector et corrector istius fraternitatis, ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sanctae Ecclesiae stabiles in fide catholica paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus» e ID., *Testamentum*, in K. ESSER, *Die Opuscula...*, cit., p. 443, in cui il Cardinale di Ostia è chiamato «dominus, protector et corrector totius fraternitatis».



della povertà, come quello di Mt 19, 21, in cui Cristo collega la perfezione alla povertà;<sup>433</sup> inoltre, nel secondo capitolo Francesco ingiunge ai frati di non ricevere denaro, neanche per interposta persona,<sup>434</sup> e, nel settimo, comanda ai frati che sanno lavorare di farlo, esercitando il mestiere che conoscono, potendo così sostentarsi, ma senza ricevere mai del denaro, chiedendo l'elemosina, se necessario, e guardandosi bene dall'appropriarsi di eremi o luoghi nei quali si vengano a trovare.<sup>435</sup> Ancora più diretto

---

<sup>433</sup> Cf. FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula non bullata*, in K. ESSER, *Die Opuscula...*, cit., c. 1, pp. 377-378: «Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi». Per i riferimenti evangelici cf. Mt 19, 21: «Ait illi Jesus: Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo: et veni, sequere me», Mt 16, 24: «Jesus dixit discipulis suis: Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me», Lc 18, 22: «Jesus ait ei: Adhuc unum tibi deest: omnia quaecumque habes vende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo: et veni, sequere me», Lc 14, 26: «Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus», Lc 18, 29-30: «Amen dico vobis, nemo est qui relinquit domum, aut parentes, aut fratres, aut uxorem, aut filios propter regnum Dei, et non recipiat multo plura in hoc tempore, et in saeculo venturo vitam aeternam» e Mt 19, 29: «omnis qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit».

<sup>434</sup> Cf. FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula non bullata*, cit., c. 2, p. 378: «Caveant sibi fratres et minister fratrum, quod de negotiis suis nullo modo intromittant se, neque recipiant aliquam pecuniam neque per se neque per interpositam personam».

<sup>435</sup> Cf. *ibid.*, c. 7, p. 383: «fratres, qui sciunt laborare, laborent et eandem artem exercent, quam noverint [...] pro labore possint recipere omnia necessaria praeter pecuniam. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis sicut alii pauperes [...] Caveant sibi fratres, ubicumque

ed esplicito, se possibile, è il comando del capitolo ottavo di tenersi lontani da ogni forma di attaccamento ai beni mondani, per cui è fatto tassativo divieto di ricevere beni e di avere contatto con il denaro, al quale non deve essere attribuito un valore maggiore di quello attribuito alle pietre o alla polvere<sup>436</sup> e neanche per fare l'elemosina deve mai essere chiesto del denaro.<sup>437</sup> L'unico caso in cui è ammessa la ricezione di denaro è quello in cui si cerca di venire incontro all'«evidente necessità di frati ammalati».<sup>438</sup>

Anche nella *Regula bullata*, promulgata nel 1223, quindi due anni dopo la rinuncia di Francesco alla carica ufficiale di guida dell'Ordine, troviamo dei riferimenti fermi e decisi a proposito del rapporto dei frati con il denaro e con i beni terreni, con il rinnovato divieto di ricevere denaro anche per interposta persona<sup>439</sup> e con il divieto di appropriarsi di case o luoghi in cui dimorare o di qualsiasi altro bene e con il precetto di considerarsi pellegrini in

---

fuerint, in eremis vel in aliis locis, quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant».

<sup>436</sup> Cf. *ibid.*, c. 8, p. 384: «nullus fratrum, ubicumque sit et quocumque vadit, aliquo modo tollat nec recipiat nec recipi faciat pecuniam aut denarios neque occasione vestimentorum nec librorum nec pro pretio alicuius laboris, immo nulla occasione [...] quia non debemus maiorem utilitatem habere et reputare in pecunia et denariis quam in lapidibus. [...] Et si in aliquo loco inveniremus denarios, de his non curemus tamquam de pulvere, quem pedibus calcamus».

<sup>437</sup> Cf. *ibid.*, c. 8, p. 385: «nullo modo fratres recipiant nec recipi faciant nec quaerant nec quaeri faciant pecuniam pro eleemosyna neque denarios pro aliquibus domibus vel locis; neque cum persona pro talibus locis pecunias vel denarios quaerente vadant».

<sup>438</sup> Cf. *ibid.*, c. 8, p. 384, dove è segnalata l'unica eccezione al divieto di contatto con il denaro «propter manifestam necessitatem infirmorum fratrum».

<sup>439</sup> Cf. ID., *Regula bullata*, in K. ESSER, *Die Opuscula...*, cit., c. 4, p. 368: «Praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam».

questo mondo e di chiedere l'elemosina per sostentarsi, senza provarne vergogna, con la motivazione che Cristo non ha rinunciato all'umiliazione per cui si è fatto povero per noi in questo mondo.<sup>440</sup>

Nella *Regula bullata* la deroga al divieto del rapporto con il denaro e della ricezione di averi è diversa e più specificata rispetto alla *Regula non bullata*, infatti nella regola del 1223 si può fare eccezione in relazione alle necessità dei malati, che rispetto alla regola precedente non sono più definite 'evidenti', e per il vestiario dei frati; inoltre vengono deputati a queste incombenze esclusivamente i ministri e i custodi, i quali non possono ricevere direttamente denaro o altri averi e beni, ma devono ricorrere ad 'amici spirituali' e devono tenere conto dei luoghi, dei tempi e dei climi freddi di certe regioni, cercando di capire quale sia il modo migliore per provvedere alle necessità.<sup>441</sup> Viene così introdotta la figura dell'amico spirituale, che è colui che può usare il denaro e venire incontro ai bisogni segnalati dai ministri o dai custodi, procurando medicinali e indumenti, senza che i frati vengano direttamente a contatto con il denaro.

Anche nel *Testamento* di frate Francesco, steso all'approssimarsi della morte, si trovano ribadite ferme raccomandazioni e ingiunzioni rivolte ai frati in merito ad una rigorosa povertà; in particolare Francesco ricorda di aver lavorato con le proprie mani e dichiara la sua volontà che anche i frati

---

<sup>440</sup> Cf. *ibid.*, c. 6, pp. 368-369: «Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo».

<sup>441</sup> Cf. *ibid.*, c. 4, p. 368: «Tamen pro necessitatibus infirmorum et aliis fratribus induendis, per amicos spirituales, ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigiditas regiones, sicut necessitati viderint expedire; eo semper salvo, ut, sicut dictum est, denarios vel pecuniam non recipiant».

lavorino non per il desiderio di rivedere un compenso, ma per dare l'esempio e per fuggire l'ozio, e che, quando non ricevano un compenso per il lavoro prestato, ricorrano alla mensa del Signore, cioè a ciò che possono ricevere chiedendo l'elemosina.<sup>442</sup> Inoltre Francesco ripete il divieto di impossessarsi di chiese o altri edifici, anche abitativi, a meno che non siano confacenti alla povertà promessa nella Regola e avendo cura di considerarsi in ogni abitazione come ospiti, stranieri e pellegrini.<sup>443</sup>

Come è evidente, emerge con nettezza l'atteggiamento di radicale rifiuto che Francesco nutre nei confronti del denaro, che è probabilmente, come propone Malcolm Lambert, da collegarsi al nesso tra denaro e tradimento presente nella figura di Giuda descritta dai Vangeli;<sup>444</sup> inoltre per Francesco è fuori discussione che Gesù Cristo e gli apostoli vivessero in povertà assoluta sia individuale che comune,<sup>445</sup> nonostante il riferimento evangelico alla

---

<sup>442</sup> Cf. ID., *Testamentum*, in K. ESSER, *Die Opuscula...*, cit., p. 440: «ego manibus meis laborabam, et volo laborare; et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem. Et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim».

<sup>443</sup> Cf. *ibid.*, pp. 440-441: «Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia, quae pro ipsis construuntur, penitus non recipiant, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promisimus, semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini».

<sup>444</sup> Cf. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana...*, cit., pp. 68-69 e in particolare p. 69: «Per Francesco il *loculus* (cassa, borsa) e il tradimento sono una cosa sola».

<sup>445</sup> Cf. *ibid.*, pp. 64-66 e in particolare p. 64: «San Francesco aveva una idea ben definita della natura della povertà di Cristo, ma non procedette mai ad esporla concisamente o esplicitamente, poiché era convinto che tutti sapessero già di che cosa si trattava» e p. 65: «In molte occasioni Francesco fa riferimento, in termini generali, alla 'povertà di

cassa comune che era tenuta da Giuda, che per Francesco non inficia la povertà di Cristo e degli apostoli, perché essa costituisce un'eccezione che non altera nella sostanza la forma di vita povera, condotta abitualmente da Cristo e dagli apostoli, che egli vuole riproporre nell'ordine da lui fondato.<sup>446</sup> In questo modo la dottrina della povertà assoluta di Cristo e degli apostoli viene ad assumere un posto di assoluto rilievo nell'osservanza francescana ed indica ai frati il modello da imitare rinunciando ad ogni riserva di beni.<sup>447</sup>

Questo modo di intendere e praticare la povertà cominciò ad incontrare crescenti difficoltà a mano a mano che l'Ordine crebbe, divenne molto numeroso, si diffuse nel mondo ed ebbe bisogno di luoghi stabili in cui insediarsi per evitare la dispersione e lo sbandamento, per praticare le forme di culto connesse anche alla crescente presenza di sacerdoti nelle fila dei frati e per dare il dovuto spazio all'isolamento richiesto dallo studio, necessario per affinare e rafforzare l'attività di predicazione, che costituiva uno dei compiti principali dei frati fin dalla nascita del movimento francescano. La costruzione di chiese e di conventi sembrava contrastare sempre più l'originaria forma dello spirito di povertà francescano, ma, nello stesso tempo, sembrava rispondere a delle

---

Cristo'. Eppure mai egli si sofferma ad illustrare con precisione il significato che l'espressione assume per lui».

<sup>446</sup> Cf. *ibid.*, pp. 69-70, e in particolare p. 69: «Nella visione di Francesco, Cristo e gli apostoli, il modello da imitare, non posseggono alcuna ricchezza. La loro povertà assoluta consiste nella rinuncia ad ogni riserva di beni materiali, sia individuali che comuni» e p. 70: «A fondamento della sua interpretazione della borsa vi è l'immagine completa della vita di Cristo e degli apostoli che vagavano senz'abito, senza beni in comune, vivendo di elemosine. L'Ordine francescano fu un tentativo di ri-creare questo modo di vita: i frati non avevano riserve di beni, proprio nello stesso modo; non avevano sostenitori regolari, mendicavano di porta in porta; non avevano denaro, che è, *ipso facto*, una forma di beni di riserva».

<sup>447</sup> Cf. *ibid.*, pp. 70-71.

istanze profondamente radicate negli stessi motivi di esistenza dell'Ordine.<sup>448</sup>

Nel momento in cui la regola venne utilizzata come documento giuridico in base al quale si determinavano gli obblighi dei frati legati ai loro voti, questi, per il bene delle loro anime e la pace delle loro coscienze, manifestarono il desiderio di conoscere esattamente quali erano i doveri che li impegnavano con la professione religiosa, e, da parte loro, i ministri volevano pure capire fino a che punto arrivava la discrezionalità di cui disponevano nella gestione dell'Ordine.<sup>449</sup>

Si arrivò così alla richiesta di chiarimento e di interpretazione autentica della Regola rivolta al papa Gregorio IX, al secolo Ugolino dei conti di Segni, già cardinale protettore dell'ordine francescano, il quale aveva collaborato con Francesco nella formulazione della Regola approvata da Onorio III nel 1223. Questo fatto e il rapporto diretto che si era sviluppato tra lui e Francesco permisero a Gregorio IX di rivendicare la conoscenza delle intenzioni del fondatore dell'Ordine nella stesura della Regola quando, nel 1230, emanò la bolla *Quo elongati*, indirizzata ai frati minori, nella quale affrontava alcune questioni relative alla vita e all'osservanza francescane, ripromettendosi di chiarire alcuni

---

<sup>448</sup> Cf. *ibid.*, p. 79: «Noi vediamo ora che le disposizioni della Regola del 1223 sono incompatibili con il primo sviluppo dell'apostolato. La povertà richiesta dalla Regola non permette ai membri dell'Ordine di dedicarsi allo studio della dottrina con la stessa costanza di un'attività regolare, poiché essa non garantisce ai frati la necessaria sicurezza economica. Le clausole riguardanti la povertà, considerate individualmente – sopra a tutte, la proibizione assoluta del denaro – impediscono loro di intraprendere le spese di costruzione e di gestione delle grandi chiese necessarie a servire adeguatamente ai bisogni della popolazione. O deve essere abolita l'osservanza alla lettera della povertà, come prescritto dalla Regola, o l'apostolato dei frati deve essere mantenuto per sempre sulle semplici direttive di Francesco e dei primi compagni».

<sup>449</sup> Cf. *ibid.*, p. 81.

dubbi e punti oscuri a riguardo della Regola, in risposta ai quesiti che gli erano stati posti dal ministro generale e dai ministri provinciali dell'Ordine.<sup>450</sup>

Un primo chiarimento riguarda le conseguenze per i frati del *Testamento* di Francesco, al quale Gregorio IX non attribuisce valore vincolante, perché non si trattava di un provvedimento preso con il consenso dei frati e soprattutto non era stato sottoposto all'approvazione dei ministri, né d'altro canto era da ritenersi obbligante nei riguardi del suo successore, non avendo potere di comando un'autorità su un'altra di pari livello.<sup>451</sup> I motivi addotti dal papa per giustificare la non obbligatorietà del *Testamento* nei confronti dei frati, quindi, sono di carattere strettamente giuridico-legale, riguardando soltanto la modalità secondo la quale è stato pronunciato e formulato, e non entrano nel merito delle questioni implicate dalle raccomandazioni e ingiunzioni che vi sono contenute.<sup>452</sup> Conseguentemente, l'unico documento avente valore

---

<sup>450</sup> Cf. GREGORIUS IX, *Quo elongati*, in H. GRUNDMANN, *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX.*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 54 (1961), pp. 3-25, [il testo della bolla si trova alle pp. 20-25], alle pp. 20, 25 – 21, 30: «cum ex longa familiaritate, quam idem Confessor nobiscum habuit, plenius noverimus intentionem ipsius et in condendo predictam Regulam et obtinendo confirmationem ipsius per sedem apostolicam sibi astiterimus, dum adhuc essemus in minori officio constituti, declarari similiter postulastis dubia et obscura regule supradicte necnon super quibusdam difficilibus responderi».

<sup>451</sup> Cf. *ibid.*, p. 21, 35-39: «ad mandatum illud vos dicimus non teneri, quod sine consensu fratrum et maxime ministrorum, quos universos tangebatur, obligare nequivit nec successorem suum quomodolibet obligavit, cum non habeat imperium par in parem».

<sup>452</sup> Cf. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana ...*, cit., p. 84: «Senza entrare nella questione fondamentale del vincolo morale rappresentato dalle intenzioni del fondatore per il suo Ordine, egli [=Gregorio IX] affermò che il Testamento era privo di ogni valore giuridico per ragioni puramente tecniche».

vincolante per i frati rimaneva la Regola approvata nel 1223 e Gregorio IX tentò di risolvere i problemi che potevano sorgere dalla sua interpretazione.

Per quanto concerne il tema della povertà, mentre nella Regola del 1223 si faceva eccezione al divieto di ricevere denaro soltanto a proposito delle necessità riguardanti i malati e del vestiario dei frati, il papa nella bolla del 1230 si riferisce alla possibilità da parte dei frati di acquistare una *res necessaria* e di provvedere a *imminentes necessitates*, senza che queste vengano strettamente collegate con la cura delle malattie o con il tentativo di ripararsi dal freddo con indumenti, estendendo così la deroga al divieto di ricezione del denaro a tutti i bisogni che siano reputati pressantemente necessari, senza restrizione di ambito o di settore; inoltre, Gregorio introduceva la figura di un *nuntius* come incaricato esclusivamente del benefattore, in modo che non fosse quell'interposta persona esclusa dalla Regola, e anche in modo che diventò più facile per i frati ricevere donazioni in denaro.<sup>453</sup>

Un altro punto della bolla che riguardava la povertà — e certamente il più importante per le considerazioni e i fini propri della presente ricerca — era quello in cui si cercava di chiarire il divieto rivolto ai frati nella Regola di appropriarsi di case, luoghi o altro. Il papa rispondeva alle preoccupazioni degli aderenti all'Ordine, introducendo per la prima volta nella storia della povertà francescana la distinzione tra *proprietas* e *usus*, poiché sosteneva che i frati non dovevano avere proprietà né in comune né individualmente, ma potevano soltanto fare uso dei beni mobili, compresi utensili e libri, di cui erano stati forniti, secondo quanto disponevano i ministri, restando fermo che il *dominium* delle case e dei luoghi in cui vivevano era di coloro ai quali si sapeva che appartenevano, cioè tali beni restavano di proprietà di coloro i quali

---

<sup>453</sup> Cf. GREGORIUS IX, *Quo elongati*, cit., p. 22, 63-76.



li mettevano a disposizione dei frati;<sup>454</sup> inoltre qualsiasi alienazione dei beni mobili non poteva avvenire se il cardinale protettore, riconosciuto come governatore dell'Ordine, non avesse conferito autorità in materia, o dato il suo assenso, al ministro generale o ai ministri provinciali;<sup>455</sup> questa specificazione sul potere di alienazione dei beni confermava ulteriormente quanto dichiarato prima, in quanto il potere di vendere i beni e di disporne in modo assoluto era un risvolto giuridico della proprietà e non poteva essere attribuito ai frati, manifestando così che essi non erano proprietari.

L'autorità con la quale Gregorio promulgava la bolla, riconosciutagli come papa e come collaboratore di Francesco, fece sì che le sue dichiarazioni diventassero punto di riferimento imprescindibile per le successive discussioni e problematizzazioni sulla povertà francescana, in modo particolare per Bonaventura, anche perché sembravano rimanere fedeli al rigore dello spirito di povertà di Francesco, molto più di quanto non facessero i successivi provvedimenti presi in merito da Innocenzo IV. Questi, infatti, nel 1245 promulgò la bolla *Ordinem vestrum*, con la quale attenuava sensibilmente i dettami della *Quo elongati*, estendendo le motivazioni per le quali si poteva derogare al divieto di uso del denaro all'acquisto di beni utili e non solo necessari e delineando la figura del *nuntius* in modo tale che questi non venne più distinto

---

<sup>454</sup> Cf. *ibid.*, pp. 22, 83 – 23, 87: «nec in communi nec in speciali debent proprietatem habere, sed utensilium et librorum et eorum mobilium, que licet habere, ordo usum habeat et fratres, secundum quod generalis minister vel Provinciales disponendum duxerint, hiis utantur, salvo locorum et domorum dominio illis, ad quos noscitur pertinere».

<sup>455</sup> Cf. *ibid.*, p. 23, 87-91: «Nec vendi debent mobilia vel extra ordinem commutari aut alienari quoquomodo, nisi Ecclesie Romane Cardinalis, qui fuerit ordinis gubernator, Generali seu Provincialibus ministris auctoritatem super hoc prebuerit vel assensum».

dall'*amicus spiritalis*, così che non era soltanto un incaricato del benefattore, ma poteva essere utilizzato anche dai frati.<sup>456</sup>

Questi aggiustamenti lassisti nei confronti della povertà non saranno accolti da Bonaventura, e prima di lui da Giovanni da Parma, mentre il *doctor seraphicus* accetterà e farà grande uso dell'avocazione dei beni di cui si servivano i frati minori alla proprietà della sede apostolica e della Chiesa, sancita da Innocenzo IV nella stessa *Ordinem vestrum*,<sup>457</sup> che trovava la sua origine giuridica nell'accordo che Gregorio IX concluse nel 1228 a proposito della basilica di Assisi, in base al quale il papa ne era dichiarato proprietario.<sup>458</sup> Seguendo la linea dell'operato e della dottrina di Gregorio IX in merito, Innocenzo IV consacrava la separazione tra *usus* e *proprietas*, già dichiarata nella *Quo elongati*, e forniva così ai frati minori uno strumento di difesa molto importante e molto usato per respingere l'accusa di violare il precetto della povertà, ma nello stesso tempo tale soluzione espone la pratica di vita francescana all'accusa di ipocrisia, nel momento in cui essi disponevano di fatto dei beni, tanto più che una nuova

---

<sup>456</sup> Cf. INNOCENTIUS IV, *Ordinem vestrum*, in *Bullarium franciscanum*, ed. J. H. Sbaralea – C. Eubel, 7 voll., Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Roma 1759-1904, vol. I, pp. 400-401. Cf. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana* ..., cit., pp. 96-97.

<sup>457</sup> Cf. INNOCENTIUS IV, *Ordinem vestrum*, cit., p. 401: «cum tam immobilium, quam mobilium hujusmodi jus, proprietas, et dominium (illis solis exceptis, in quibus expresse donatores, seu translatores sibi proprietatem, et dominium reservasse constiterit) nullo medio ad Ecclesiam ipsam spectent; cui domus, et loca praedicta cum Ecclesiis, ceterisque suis pertinentiis (quae omnia in jus, et proprietatem Beati Petri suscipimus) omnino tam in spiritualibus, quam temporalibus immediate subesse noscuntur». Come si può notare, l'unica eccezione alla proprietà del papa era costituita da quei beni di cui i benefattori dei francescani si fossero espressamente riservati il diritto giuridico di conservare la proprietà.

<sup>458</sup> Cf. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana* ..., cit., p. 98.

bolla dello stesso Innocenzo IV, la *Quanto studiosus*, nel 1247 stabiliva che i frati potevano indicare e utilizzare dei procuratori, che ufficialmente erano incaricati dal papa di amministrare i suoi beni di cui fruivano i francescani.<sup>459</sup>

Fu così che a poco a poco il modo di intendere la povertà andò cambiando prospettiva, passando dalla posizione di Francesco che parlava della rinuncia dei beni reali ad una posizione che metteva l'accento sulla rinuncia ai diritti relativi alla proprietà. Quando Bonaventura affrontò tale questione tenne conto sia dello spirito originario espresso da Francesco d'Assisi, sia dell'evoluzione che l'Ordine, nel suo breve sviluppo, e l'osservanza francescana della povertà, soprattutto con le pronunce papali, avevano subito<sup>460</sup> e cercò di innestarla nell'alveo vitale della sua riflessione filosofico-teologica.

#### 4.2 La povertà secondo l'*Apologia pauperum*

La riflessione che Bonaventura conduce sulla povertà nell'*Apologia pauperum* è inserita nel contesto della determinazione del valore della perfezione, in opposizione alle tesi esposte nel *Contra adversarium perfectionis christianae* di Gerardo di Abbeville e in generale all'insieme delle argomentazioni espresse in proposito dai secolari, guidati dalla dottrina di Guglielmo di Saint-Amour. La perfezione di cui parla Bonaventura è la perfezione cristiana, cioè il modello ideale di umanità che si può ricavare dalla lettura dei Vangeli e che per Bonaventura è stato realizzato da Francesco d'Assisi e da lui proposto attraverso l'esemplare di vita trasmesso attraverso la sua condotta e la Regola. Francesco è, quindi, per Bonaventura colui che ha fatto rivivere l'esperienza vitale del

---

<sup>459</sup> Cf. INNOCENTIUS IV, *Quanto studiosus*, in *Bullarium Franciscanum*, cit., I, pp. 487-488. Cf. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana ...*, cit., p. 99.

<sup>460</sup> Cf. *ibid.*, p. 101.

paradigma apostolico, facendo in modo che potesse essere riproposta la perfezione della natura umana nella forma più pura possibile che è consentita da parte dell'umanità nello stato di *natura corrupta* o *lapsa* in cui si trova dopo ed in conseguenza del peccato originale. La *natura condita* o *institutata* che apparteneva all'uomo quando fu creato gli permetteva di vivere una *rectitudo* che esprimeva la sua somiglianza con Dio; in questa condizione l'assenza di colpa si accompagnava all'assenza di pena e la *similitudo* divina si manifestava nella perfetta rispondenza della natura creata che circondava l'uomo alle sue esigenze, così che egli esercitava il governo e il *dominium* su di essa, come è descritto nel proemio al *Commento al secondo libro delle sentenze*.

In questa condizione l'uomo fruiva liberamente della bontà che è propria di ogni natura, in quanto è creata da Dio e conserva in sé il *vestigium* del suo creatore, e non trovava un limite alla sua libertà di azione e di fruizione né nella proprietà privata né nel dominio di un altro uomo su di lui, così che la *potestas dominandi* era esercitata dall'uomo su tutte le creature non razionali e nessun suo simile esercitava su di lui alcuna forma di coercizione.<sup>461</sup>

Bonaventura distingue, infatti, tre tipi di *potestas dominandi* o *praesidendi*, a seconda che si parli di essa *largissime*, cioè nel senso più ampio e comprensivo, *communiter*, cioè nel senso che è abitualmente usato quando si parla di un potere di comando, o

---

<sup>461</sup> A proposito di questi temi e delle relazioni tra gli uomini, sia di carattere socio-politico che economico, in Bonaventura, in riferimento alle differenze proprie dei diversi stati di natura dell'uomo, cf.: S. DA CAMPAGNOLA, *L'etica economico-sociale di San Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus» 25 (1978), pp. 23-42; L. COVA, *Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino*, in G. MANGANARO FAVARETTO (a cura di), *Cittadinanza*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2001, pp. 83-126; H. BORAK, *Principia doctrinae politicae apud S. Bonaventuram*, in «Laurentianum» 5 (1964), pp. 301-320 e 487-523.

*proprie*, cioè nel senso più specifico e ristretto.<sup>462</sup> Nel primo caso, si tratta del potere di servirsi di una qualsiasi cosa a proprio piacimento ed è quello secondo il quale un uomo è detto *dominus*, quindi signore e padrone, dei beni che gli appartengono, sia mobili che immobili;<sup>463</sup> esso è riscontrabile in ogni stato dell'uomo, quindi sia nello stato di *natura instituta*, sia in quello di *natura lapsa*, che in quello di *natura glorificata*, che è quella che appartiene ai beati, anche se ciò non vuol dire che tale *potestas* sia esercitata nello stesso modo o con lo stesso livello di dignità e di eccellenza nei diversi stati, così che Bonaventura sottolinea che nello stato della *natura instituta* esso fu esercitato in modo migliore e più elevato di quanto non avvenga nello stato di *natura lapsa*.<sup>464</sup>

Il secondo tipo di *potestas dominandi* è proprio dello *status viae*, che è da Bonaventura determinato come la condizione propria dell'uomo quando non è ancora giunto al suo stato finale e definitivo e quindi è ancora in via, cioè in cammino verso di esso, per cui lo *status viae* comprende sia quello di *natura instituta*, sia quello di *natura lapsa*, perché entrambi non sono stati fatti per

---

<sup>462</sup> Cf. *II Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 1008: «potestas dominandi vel praesidendi dicitur tripliciter, scilicet largissime et communiter et proprie». In proposito cf. L. SILEO, *Natura e norma...*, cit., pp. 48-53.

<sup>463</sup> Cf. *II Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 1008: «Largissime dominandi potestas dicitur respectu omnis rei, qua homo potest ad libitum et votum suum uti; et hoc modo dicitur homo esse dominus possessionum suarum, sive mobilium, sive immobilium».

<sup>464</sup> Cf. *ibid.*: «Primo modo potestas dominandi communis est omni statui, videlicet statui naturae institutae et naturae lapsae et naturae glorificatae; et excellentiori modo fuit in statu naturae institutae, quam sit in statu naturae lapsae». Per quanto riguarda lo stato di *natura glorificata* si può inferire o che tale potere esisterà, ma non sarà di fatto esercitato, oppure che possa essere diretto nei confronti della creazione, che, come si è visto, sarà anch'essa rinnovata e parteciperà della gloria grazie all'uomo.

essere definitivi, neanche quello di *natura instituta*, ma per raggiungere la gloria eterna, ossia lo stato di *natura glorificata*;<sup>465</sup> nello stato di *viator* è presente un certo tipo di *potestas praesidendi*, che consiste nel potere di comandare a un essere razionale capace di ricevere un'ingiunzione precettiva,<sup>466</sup> come per esempio il potere di un padre di comandare a un figlio, che c'era anche nella *natura condita*;<sup>467</sup> questa specie di *potestas praesidendi*, però, non sarà presente nello stato di *natura glorificata*.<sup>468</sup> È interessante notare che questa forma di potere di comando non è intesa come un potere coercitivo, che è il terzo tipo, né come un potere arbitrario, assoluto o insensato, come denuncia di per sé il fatto che sia presente nello stato di *natura instituta*, ma si tratta di un potere che per Bonaventura risponde a una situazione determinata all'interno di un ordine e, quindi, si configura come l'esercizio di una funzione, come si evince anche dal fatto che è attribuito al compito che hanno gli angeli come guide di esseri razionali, che li fa partecipare in qualche modo della condizione di *viatores*, poiché seguono il percorso degli esseri che sono loro affidati;<sup>469</sup> lo stesso significato emerge dall'attribuzione di tale potere al marito nei confronti della moglie, nel senso che

---

<sup>465</sup> Cf. *ibid.*: «Secundo modo competit statui viae, sive pro statu naturae institutae, sive pro statu naturae lapsae».

<sup>466</sup> Cf. *ibid.*: «Alio modo potestas dominandi sive praesidendi dicit excellentiam potestatis in imperando ei qui est capax rationis et praecepti».

<sup>467</sup> Cf. *ibid.*: «Si enim homo stetisset, [...] pater potuisset imperare filio».

<sup>468</sup> Cf. *ibid.*: «Haec tamen praesidentia non manebit in gloria».

<sup>469</sup> Cf. *ibid.*: «hoc reperitur etiam in Angelis, quamdiu sunt administratorii spiritus, quia ex illa parte aliquo modo sunt in statu viae» e *ibid.*, ad 2, vol. II, p. 1008: «quamvis unus praesideat alteri et imperet alteri et auctoritatem habeat super alterum imperandi ei aliquid, quod pertinet ad officium ministerii, tamen unus Angelus non dicitur servus alterius Angeli».

Bonaventura spiega che esso risponde alla condizione della moglie, qualificata, dal suo punto di vista, come in certo modo inferiore al marito soltanto in ragione dell'appartenenza al sesso considerato più debole, quindi in conseguenza di una situazione di fatto alla quale corrisponde un compito gerarchico-funzionale, che non configura un rapporto di dominio tra signore e serva, essendo stata creata la donna dal fianco e non dai piedi dell'uomo, secondo un rapporto di eguaglianza con lui, affinché fosse sua compagna, quindi ontologicamente sua pari, né *domina* né *ancilla*.<sup>470</sup> Del resto la motivazione funzionale di tale *potestas praesidendi*, propria esclusivamente della condizione di *viator*, è sancita dalla sua scomparsa nella *natura glorificata*, nel momento in cui non ci sarà più il rapporto tra moglie e marito esistente *in via*.<sup>471</sup>

Il terzo tipo di potere di comando, quello che è detto in modo proprio, è quello di chi può costringere coloro che gli sono soggetti, limitandone così la libertà, coincidendo con il dominio vero e proprio, al quale corrisponde la condizione di servitù.<sup>472</sup> Esso appartiene esclusivamente alla condizione dell'uomo decaduto, come punizione della colpa, perché la servitù che gli corrisponde è la pena conseguente al peccato e pertanto non fa parte della natura

---

<sup>470</sup> Cf. *ibid.*, ad 1, vol. II, p. 1008: «etsi mulier sit viro quodam modo inferior ratione infirmioris sexus, nihilominus, quia non est creata, ut esset ei in adiutorium ut famula, sed ut socia; hinc est, quod quamvis dicatur caput eius, non tamen dicitur dominus, quia ipsa non est ancilla ipsius. Et ideo supra dixit Magister distinctione decima octava, quod mulier ad aequalitatem fuit condita; ideo fuit formata de latere, non de pedibus, vel de capite, ut viri videretur esse socia, non domina, vel ancilla».

<sup>471</sup> Cf. L. COVA, *Cittadini in via...*, cit., pp. 110-113.

<sup>472</sup> Cf. *II Sent.*, d. 44, a. 2, q. 2, concl., vol. II, p. 1088: «Tertio modo potestas dominandi dicitur potestas coercendi subditos; et haec potestas dicitur quandam arctationem libertatis; et talis potestas dominandi proprie dicitur dominium, cui respondet servitus».

originaria dell'uomo, né tanto meno di quella finale.<sup>473</sup> Infatti, se il dominio implica dalla parte di chi comanda una forma superiore di dignità, dalla parte di chi lo subisce comporta una forma di mancanza o di diminuzione di dignità, per cui per natura può essere esercitato dall'uomo nei confronti di una creatura a lui inferiore, ma per natura non può essere esercitato nei confronti di un altro uomo, ma ciò può accadere soltanto in un certo modo preternaturale, come appunto per la punizione del peccato.<sup>474</sup>

Bonaventura specifica che esiste un ordine di natura differenziato in base allo stato in cui l'uomo si trova e vive, ma esiste anche un ordine che riguarda la natura dell'uomo in qualunque stato esso si trovi, che può quindi essere considerata la natura più propria dell'uomo, quella che corrisponde al progetto divino per il quale era stata creata e alla quale si deve guardare se si vuole capire cosa appartiene in maniera veramente essenziale all'uomo in quanto tale, così da relativizzare le situazioni che gli competono soltanto in un determinato stato di natura. Tale considerazione è altresì importante per definire lo stato di perfezione dell'uomo, tenendo presente che questo differisce a seconda dello stato di natura in cui l'uomo si trova, perché esiste un *dictamen naturae*, cioè una legge di natura, differente per ogni *status naturae*, ma è anche vero che lo stato di perfezione nello

---

<sup>473</sup> Cf. *ibid.*: «Tertio vero modo potestas dominandi in homine est solum secundum statum naturae lapsae; inest enim ei secundum culpaе punctionem, non secundum naturae institutionem, et hoc, quia servitus sibi correspondens, secundum quod dicunt Sancti, est poena peccati [...] talis potestas non inest homini secundum primariam suam conditionem sive secundum statum naturae institutae».

<sup>474</sup> Cf. *ibid.*, ad 3, vol. II, pp. 1008-1009: «[dominium] etsi sit proprietas dignitatis in eo qui praesidet, indignitatem tamen dicit in eo qui subest; et ideo naturaliter potest convenire homini respectu alterius creaturae inferioris, respectu tamen alterius hominis non convenit naturaliter, sed quodam modo praeternaturaliter, videlicet in punctionem peccati».



*status naturae lapsae* può essere compreso e determinato in modo appropriato soltanto tenendo presente quale era lo stato di perfezione proprio dello stato di *natura condita* e quale sarà quello della perfezione definitiva della gloria.<sup>475</sup>

Esiste quindi una normatività specifica per lo stato della natura decaduta, che deve essere tenuto presente in vista dell'obiettivo di perfezione di questa vita, in quanto ciò che è consentito della legge di natura *in statu naturae lapsae* non è per ciò stesso qualcosa che non possa e debba essere superato, in modo supererogatorio, per il compimento dell'ideale perfettivo, per il quale sono preziose le indicazioni fornite dalle prescrizioni valide per gli stati di natura non corrotti. In particolare, Bonaventura chiarisce, per esempio, che la norma per la quale Dio deve essere onorato e tutti gli uomini devono essere suoi servitori è valida per ogni stato di natura, mentre ci sono norme che differenziano la *natura insituta* e la *natura lapsa*, che sono molto importanti per le relazioni tra gli uomini e per la determinazione del valore della povertà, in relazione alla proprietà privata e alla comunione dei beni. Infatti, nello stato della *natura condita* vige la norma per la quale non ci deve essere sottomissione in forma di dominio da parte di un uomo su un altro uomo, ma ogni uomo deve vivere in una condizione di uguaglianza con l'altro e tutti i beni devono essere comuni, invece nello stato della *natura corrupta* devono esserci rapporti di soggezione tra gli uomini, a causa della situazione specifica in cui essi si trovano dopo il peccato originale, al fine di impedire che venga compiuto il male o di reprimerlo e di

---

<sup>475</sup> Cf. *ibid.*, ad 4, vol. II, p. 1009: «est ordo, qui respicit naturam secundum omnem statum; et est ordo, qui respicit naturam secundum statum suae conditionis; et est ordo, qui respicit naturam secundum statum suae corruptionis. Et secundum hoc quaedam sunt de dictamine naturae simpliciter; quaedam de dictamine naturae secundum statum naturae institutae; quaedam de dictamine naturae secundum statum naturae lapsae».

difendere e tutelare chi vive in modo corretto, perché, senza forme di dominio coercitivo nei confronti dei malvagi, ci sarebbero forme di dominio sregolate e peggiori, in quanto l'uno opprimerebbe l'altro e sarebbe compromessa la possibilità della convivenza civile e pacifica; sempre in conseguenza della corruzione che inficia la natura umana decaduta, in questo stato di natura deve esistere la proprietà privata, allo scopo di impedire o risolvere liti e contese che nascono dal desiderio di appropriazione delle cose; tuttavia, se l'uomo non fosse decaduto dal suo stato di innocenza originario, non ci sarebbe stato bisogno né dell'esercizio di forme di dominio, né dell'esistenza della proprietà privata, che sono manifestamente rimedi per evitare mali e pericoli e, quindi, non hanno origine dalla natura dell'uomo in quanto tale e possono essere ridotti al minimo o superati in forme di vita che si prefiggano di restaurare per quanto possibile la purezza primitiva.<sup>476</sup>

---

<sup>476</sup> Cf. *ibid.*: «Deum esse honorandum, dictat natura secundum omnem statum; omnia esse communia, dicta secundum statum naturae institutae; aliquid esse proprium, dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites. Sic omnes homines esse servos Dei, dictat natura secundum omnem statum; hominem vero adaequari homini, dictat secundum statum suae prima conditionis; hominem autem homini subiici et hominem homini famulari, dictat secundum statum corruptionis, ut mali compescantur, et boni defendantur. Nisi enim essent huiusmodi dominia coercentia malos, propter corruptionem, quae est in natura, unus alterum opprimeret, et communiter homines vivere non possunt. Non sic autem esset, si homo permansisset in statu innocentiae; quilibet enim in gradu et statu suo maneret. Et sic patet, quod illa ratio non concludit, quod servitus vel dominium respiciat naturam institutam, sed solum, quod respicit naturam lapsam, ubi ordo habet perturbari et potest dominium conservari». A proposito del potere coercitivo e del dominio dell'uomo sull'uomo in relazione alle conseguenze del peccato originale, cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 19, 15, PL 41, 643-644, edd. B. Dombart - A. Kalb, p. 682, 3-12: «Rationalem factum ad imaginem suam

Lo stesso concetto è presente nelle *Collationes in Hexaëmeron*<sup>477</sup> ed è ripreso e ribadito nel nono capitolo dell'*Apologia pauperum*, in cui si afferma che la proprietà privata deriva dal peccato dei progenitori dell'umanità, così che, se essi non avessero peccato, non sarebbe esistita un'appropriazione privata di beni.<sup>478</sup> Nello stesso tempo, conformemente a quanto sostenuto nella *distinctio* XLIV del *Commento al secondo libro delle sentenze*, dove era stata affermata la necessità della proprietà privata per evitare contese, si sostiene che non si può inferire che ogni appropriazione sia una forma di peccato dal fatto che essa discenda dal peccato originale, perché da questo non sono conseguiti soltanto peccati, ma anche le pene per i peccati.<sup>479</sup> Con

---

[Deus] noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinueret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigit meritum peccatorum. Condicio quippe servitutis iure intellegitur inposita peccatori. Proinde nusquam scripturarum legimus seruum, antequam hoc uocabulo Noe iustus peccatum filii uindicaret. Nomen itaque istud culpa meruit, non natura», 21-23: «Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis uinculo subderetur» e 33-38: «Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, seruus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conseruari iubet, perturbari uetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum».

<sup>477</sup> Cf. *In Hexaëmeron*, 18, 7, vol. V, p. 415: «Si enim homo non peccasset, nulla fuisset agrorum divisio, sed omnia communia».

<sup>478</sup> Cf. BONAVENTURA, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. VIII, pp. 233-330, [d'ora in poi *Apologia pauperum*], 9, 3, p. 295, dove, in riferimento alla proprietà privata, sostiene: «huiusmodi appropriatio descendit ex iniquitate primorum parentum, quia, nisi illi peccassent, huiusmodi appropriatio non fuisset».

<sup>479</sup> Cf. *ibid.*: «Non tamen ex hoc sequitur, quod omnis appropriatio sit cum peccato, quia ex praevaricatione primorum parentum non solum peccata descendunt, sed et poenae peccatorum».

ciò si va delineando un'idea molto importante relativa alla proprietà e identicamente alla povertà, cioè che la proprietà privata è certamente una modalità di rapporto con i beni mondani che è in sé in qualche modo difettosa rispetto alla situazione esistente nello *status naturae institutae*, nel quale non era presente, ma, nello stesso tempo, nello *status naturae lapsae* essa non può e non deve essere considerata un male in sé in modo da essere sempre e comunque moralmente illecita, anzi Bonaventura, evidenziando che questo sarebbe un errore di tipo manicheo,<sup>480</sup> difende con forza la liceità morale della ricchezza e della proprietà dei beni, sia individuale che comunitaria, dando in tal modo ancor più risalto al valore della scelta volontaria della povertà, che non essendo un obbligo assoluto per tutti, in quanto il suo contrario non è male, è segno di uno slancio caritativo da lui chiamato *supererogatorio*, appunto perché va ben al di là del dovere minimo e si colloca tra le virtù più importanti che permettono il raggiungimento di uno stato di perfezione *in statu viae*.

Emerge così con forza, in Bonaventura, la conseguenza, già messa in luce da Paolo Grossi, derivante dalla trattazione approfondita della povertà in ambito francescano negli ultimi secoli del Medioevo e consistente nella contemporanea meditata riflessione su ciò che alla povertà si oppone e cioè sulla proprietà e sulla ricchezza.<sup>481</sup> A più riprese, infatti, il maestro francescano si trova a

---

<sup>480</sup> Cf. *ibid.*, 7, 24, vol. VIII, p. 280 : «Si quis enim hoc sentiat, quod census in culpa sit causaliter vel formaliter, cum Manichaeo errat, et hoc Gregorius reprobatur. Si quis autem intelligat, censum esse culpae occasionem, a sententia veritatis non deviat [...] Nullo enim modo pecunia impedimentum difficultatis Dei regnum intrare volentibus praestat, nisi quia vel est occasio inclinationis ad malum, vel distractionis a bono»; inoltre cf. *ibid.*, 7, 20, vol. VIII, p. 279 e 10, 10, vol. VIII, p. 308.

<sup>481</sup> Cf. P. GROSSI, *Usus facti ...*, cit., p. 292: «il discorso sulla povertà diviene sempre, costantemente, anche un discorso sulla proprietà, giacché povertà finisce per essere non-proprietà».

discutere dei beni di questo mondo, difendendone il valore, sia per non essere colpito dall'accusa di delegittimare la proprietà ecclesiastica dei beni, sia per definire in modo preciso il significato della povertà, e in particolare della povertà francescana, che, come si è accennato, era stata sempre più identificata con l'assenza dei diritti di proprietà.

In particolare, nelle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura riconosce che gli uomini desiderano acquisire beni e conservarne il possesso, rilevando che considerare la proprietà come ciò che può dare il maggiore aiuto per essere felici è assolutamente sbagliato, ma allo stesso tempo è un grave errore rifiutare i beni perché si considera cosa esecrabile in sé il possederli.<sup>482</sup> In realtà, non sono i beni, le ricchezze, le proprietà un male in quanto tali, ma esse spesso sono occasione di peccato perché possono ingenerare nell'uomo un desiderio di possesso ed un attaccamento che altera l'ordine degli appetibili, e li fa preferire alle ricchezze spirituali, alle quali andrebbero posposti.<sup>483</sup>

Ecco allora che la povertà, in primo luogo, si delinea più come una condizione spirituale ed interiore dell'uomo, che come un dato di fatto esteriore e temporale, infatti c'è differenza tra rinunciare a tutto e abbandonare tutto e ciò che identifica la *paupertas* è il *renuntiare omnibus*, che consiste nel distacco dai beni materiali in modo tale da considerarli soltanto per i benefici strumentali che si possono ricavare dal loro uso, per sé e per gli altri, avendo ben chiaro che essi sono mezzi, mentre il fine li trascende sempre e trascende anche il mondo terreno; invece, il

---

<sup>482</sup> Cf. *In Hexaëmeron*, 5, 3, vol. II, p. 354: «Hoc inficit homines; concupiscunt enim habere et retinere. Appretiari haec ut felicissima malum est, aspernari ut execrabilia malum est».

<sup>483</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 9, 3, vol. VIII, p. 295: «Verum est quidem, quod propriae divitiae magis solent esse illecebrosae quam communes, et ideo magis est de essentia perfectionis contemptus ipsarum, non quia appropriatio sit culpa, vel semper habeat culpam annexam, sed quia ut frequentius solet esse occasio culpae».

*relinquere omnia*, l'abbandonare tutto, si aggiunge a tale rinuncia se si vuole essere perfetti, seguendo le indicazioni di Cristo.<sup>484</sup>

È la *cupiditas* il male che la povertà vuole sradicare, perché essa si oppone direttamente alla carità, che è il fine della perfezione umana, rispetto al quale la *paupertas* è semplicemente individuata come il mezzo più idoneo per raggiungerla; e poiché il vizio della *cupiditas* è una distorsione dell'ordine delle cose che si radica nella dimensione affettiva dell'anima, ma trae alimento e stimolo dal possesso esteriore e materiale dei beni, per un totale sradicamento dell'attaccamento ai beni terreni è necessario che il distacco spirituale si accompagni ad un abbandono materiale di essi.<sup>485</sup> Quindi, per evitare il male del peccato, è sufficiente la rinuncia ai beni, mentre per realizzare la povertà di spirito, che consiste nella doppia rinuncia nei confronti dei beni e dell'attaccamento ad essi, e coincide con la povertà evangelica, è anche necessario, così come è convinzione e proposito di Francesco, abbandonare il *dominium* e la *proprietas* dei beni terreni, senza però rifiutarne del tutto l'*usus*,

---

<sup>484</sup> Cf. *ibid.*, 8, 23, vol. VIII, p. 294: «sicut Glossa dicit [...], 'hoc distat inter renuntiare omnibus et relinquere omnia, quia renuntiare convenit omnibus, qui ita licite utuntur mundanis, quae possident, ut tamen mente tendant ad superna; relinquere vero est solummodo perfectorum, qui omnia temporalia postponunt et solis aeternis inhiant'. Haec Glossa. Ex qua manifeste colligitur, quod quisquis hoc sentit, quod perfectorum sit omnia relinquere et solis aeternis inhiare, doctrinam sequitur Iesu Christi».

<sup>485</sup> Cf. *ibid.*, 7, 2, vol. VIII, p. 272: «quoniam cupiditatis vitium et inordinatio radicatur in affectu mentis, occasio vero et fomentum sumitur a rebus extra possessis; ideo necesse est, quod perfecta radicis huius avulsio utrumque respiciat, ut avaritiae rubiginosa affectio et substantiae terrenae illecebrosa possessio tam spiritualiter quam corporaliter abdicentur».

bensi limitandolo a quei beni, quali il vitto e il vestiario, che sono necessari per il sostentamento della vita.<sup>486</sup>

Come si vede, qui Bonaventura utilizza, per definire la povertà evangelica, e quindi quella francescana, esattamente i termini di cui si era servito Gregorio IX nella *Quo elongati*, cioè *dominium* e *proprietas* da un lato, contrapposti a *usus* dall'altro, fondandosi sull'autorevolezza, ma anche sull'autorità del papa, come si avrà anche modo di vedere in seguito.

La preoccupazione di Bonaventura qui è concentrata sulla dimostrazione dell'opportunità della povertà assoluta, sia in proprio che in comune, per chi voglia seguire la strada della perfezione, e della conseguente legittimità della pretesa francescana di poter realizzare tale tentativo; per ottenere un risultato positivo in questa seconda direzione, Bonaventura deve dimostrare anche che è possibile praticare un tale tipo di povertà, manifestando l'infondatezza delle accuse di ipocrisia e di presunzione che da ultimo erano state rivolte ai francescani da Gerardo di Abbeville.

Innanzitutto, Bonaventura tiene a precisare che si può vivere in uno stato di perfezione sia rinunciando soltanto alla proprietà personale, sia rinunciando insieme alla proprietà personale e a quella comune.<sup>487</sup> Questo riconoscimento gli è

---

<sup>486</sup> Cf. *ibid.*, 7, 3, vol. VIII, pp. 272-273: «Cum autem circa temporalium bonorum possessionem duo considerare contingat, dominium videlicet et usum, sitque usus necessario annexus vitae praesenti; evangelicae paupertatis est, possessiones terrenas quantum ad dominium et proprietatem relinquere, usum vero non omnino reiicere, sed arctare, iuxta illud quod dicit Apostolus ad Timotheum: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*». Cf. 1 Tm 6, 8.

<sup>487</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 7, 4, vol. VIII, p. 273: «Ex his potest colligi paupertatis evangelicae ratio, videlicet, quod ipsa sit virtus temporalium abdicativa bonorum, qua quis, nil proprium habens, sustentatur de non suo. Et quoniam dupliciter contingit rerum temporalium abdicare dominium, dupliciter etiam sustentari de non suo;

necessario per non negare agli ecclesiastici secolari, compreso il papa, e ai regolari non francescani la possibilità di accedere alla perfezione, in quanto in tali categorie era presente la rinuncia alla proprietà individuale, ma conservavano la proprietà condivisa, o dei beni della Chiesa o dei beni dell'Ordine cui appartenevano. Ciò su cui Bonaventura non indietreggia, ponendosi saldamente al seguito di Francesco, è l'idea che Cristo e gli apostoli praticarono la povertà assoluta, cioè rinunciarono a qualunque tipo di *dominium* sui beni, sia in proprio che in comune,<sup>488</sup> e che questo tipo di povertà è seguito soltanto dai frati minori, che si sostentano con ciò che non appartiene loro, mentre la forma di povertà con la

---

paupertatis evangelicae duplex est modus duplexque perfectio. Cum enim duplex sit rerum dominium, privatum scilicet et commune, unum quidem spectans ad determinatam personam, alterum vero ad determinatum collegium; et primum abdicari possit, retento secundo, possit etiam abdicari secundum cum primo: duplex erit secundum hunc duplicem modum paupertatis perfecta professio, una videlicet, qua quis, temporalium omnium privato seu personali abdicato dominio, sustentatur de non suo, id est, non sibi proprio, communi tamen iure cum aliis participato et simul possesso; alia vero, qua quis, omni rerum abdicato dominio, tam in proprio quam in communi, sustentatur de non suo, id est non sibi proprio, sed alieno, pie tamen et iuste ab alio sibi pro sustentatione collato».

<sup>488</sup> Cf. *ibid.*, 7, 5, vol. VIII, p. 273: «Dominus Apostolis et praedicatoribus veritatis extremae ac penuriosae paupertatis formam servandam imponit quantum ad carentiam non solum possessionum, sed etiam pecuniarum et aliorum mobilium, quibus sustentari vel communiri solet communis hominum vita, ut, tanquam veri pauperes in summa rerum constituti penuria, carent pecuniis, alimenta non ferrent, simplici vestitu contenti essent et sine calceamentis incederent, ut sic paupertatem altissimam actu et habitu quasi quoddam perfectionis insigne praeferrent. Hanc paupertatis normam tanquam speciali prerogativa perfectam et Christus in se ipso servavit et Apostolis servandam instituit, et his qui eorum cupiunt imitari vestigia, consulendo suasit».



rinuncia alla sola proprietà privata era quella della prima comunità di credenti di cui parlano gli *Atti degli Apostoli* ed è stata seguita dai cenobiti.<sup>489</sup>

#### 4.2.1 *Perfezione e imperfezione*

L'argomentazione bonaventuriana fa leva su una concezione dell'imperfezione<sup>490</sup> intesa come semplice assenza di perfezione, secondo la quale l'imperfezione e la perfezione non si oppongono come ciò che è cattivo a ciò che è buono, né come l'ingiustizia si oppone alla giustizia, non essendo la privazione di perfezione una forma di male o di assenza totale di bene o di giustizia, bensì una modalità non compiuta, cioè non perfetta, di bene e di giustizia.

Il ragionamento di Bonaventura prende le mosse dall'affermazione dell'autore del *Contra adversarium perfectionis christianae*, secondo la quale la perfezione in questa vita consiste non nell'essere totalmente immuni dal peccato, ma nel fatto che il peccato non regni nel nostro corpo mortale.<sup>491</sup> Pur riconoscendo

---

<sup>489</sup> Cf. *ibid.*, 7, 4, vol. VIII, p. 273.

<sup>490</sup> Alla nozione di perfezione ed imperfezione è dedicato l'intero secondo capitolo dell'*Apologia pauperum*.

<sup>491</sup> Cf. GERARDUS DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiarum inimicum*, ed. S. Clasen, in «Archivum Franciscanum Historicum» 31 (1938), pp. 276-329 e 32 (1939), pp. 89-200, alla p. 285: «Perfectio futura facit, ut omnino peccato careamus, perfectio huius vitae non ut peccatum non habeamus, sed ne regnet in nostro mortali corpore». Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, (Corpus Christianorum Series Latina, 143), Brepols, Turnhout 1979-1985, 21, 3, 7, [PL 76, 192C-D], p. 1069, 35-43: «Peccatum quippe in mortali corpore non esse, sed regnare prohibuit, quia in carne corruptibili non regnare potest, sed non esse non potest. Hoc ipsum namque ei de peccato temptari peccatum est, quo quia quandiu uiuimus perfecte omnimodo non caremus; sancta praedicatio quoniam hoc expellere plene non potuit, ei de nostri cordis habitaculo

che tale prospettiva ha le sue buone ragioni, Bonaventura dichiara che non deve essere usata per fissare un limite alla perfezione evangelica e indicarne il compimento, e nega che la perfezione possa consistere in ciò, perché si tratta di un precetto che obbliga chiunque a far sì che il peccato non regni nel proprio corpo, e, se la perfezione consistesse in ciò, tutti sarebbero obbligati ad essere perfetti, il che è falso.<sup>492</sup> Secondo Bonaventura, infatti, scegliere la strada della perfezione non è un obbligo valido per tutti, ma una scelta libera che consiste sia nel vivere i comandamenti divini che sono prescritti a tutti sia nell'accogliere i consigli evangelici, i quali, invece, non sono imposti a tutti, ma possono essere scelti liberamente proprio da chi intende essere perfetto. Inoltre, argomenta Bonaventura, se la perfezione in questa vita consiste nel fatto che il peccato non regni nel nostro corpo mortale, allora il contrario sarà imperfezione, quindi che il peccato regni in noi sarà imperfezione, ma il peccato regna nell'uomo quando è in peccato mortale, quindi la conseguenza di ciò sarebbe che ogni imperfezione sarebbe peccato mortale, cosa che è inaccettabile.<sup>493</sup>

Bonaventura sta contestando tale affermazione perché per lui il fatto che il peccato non regni nell'uomo non è la perfezione, cioè il massimo compimento delle possibilità di vita virtuosa, ma è la condizione basilare, indispensabile, su cui costruire un edificio di perfezione. Senza tale condizione non c'è imperfezione nel bene, ma male e assenza di virtù. Per Bonaventura l'imperfezione è il

---

regnum tulit, ut appetitus illicitus etsi plerumque bonis nostris cogitationibus occulte se quasi fur inserit, saltem si ingreditur, non dominetur». Cf. Rom 6, 12.

<sup>492</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 2, 2, vol. VIII, p. 239: «Nam cum omnis homo ad hoc, quod in ipso peccatum non regnet, divino sit praecepto astrictus; omnis igitur homo tenetur esse perfectus».

<sup>493</sup> Cf. *ibid.*, vol. VIII, pp. 239-240: «si perfectio est, quod in nobis peccatum non regnet; igitur imperfectio est, quod regnet; sed peccatum non potest regnare in nobis, nisi cum sumus in peccato mortali: omnis igitur imperfectio est peccatum mortale».

mancato raggiungimento della perfezione, cioè il mancato raggiungimento del livello massimo di virtù, al di sotto del quale si colloca appunto l'imperfezione, che è pur sempre una condizione propria di chi tende alla perfezione ed opera e vive virtuosamente, anche se non riesce ad evitare difetti e mancanze, che non inficiano comunque il permanere in una condizione moralmente positiva, buona, accettabile, e quindi sostanzialmente virtuosa. Questo è un punto decisivo, perché riguarda il criterio in base al quale si decide della moralità. All'interno della sfera della vita moralmente accettabile, per Bonaventura si possono porre diversi livelli di perfezione o di progressivo avvicinamento alla perfezione, mentre per lui la perfezione implica la realizzazione dei consigli evangelici, oltre che dei precetti, quindi è qualcosa di elevatissimo e molto difficile da realizzare, e, sebbene sia proposta a tutti, non tutti riescono a realizzarla.<sup>494</sup>

In questa direzione, Bonaventura contesta la tesi di Gerardo secondo cui l'imperfezione è una distorsione della giustizia.<sup>495</sup> Per rafforzare il suo ragionamento, il *doctor seraphicus* utilizza la definizione anselmiana di giustizia come rettitudine della volontà, facendo proprio il linguaggio di Anselmo, per il quale la giustizia è la moralità, la virtù in quanto tale, la conduzione di una vita moralmente buona e contraria al male, per cui uscire dalla giustizia significa essere immorali ed ingiusti. Quindi Bonaventura

---

<sup>494</sup> Cf. *ibid.*, 2, 8, vol. VIII, p. 241: «Nec tamen dicimus, quod opera consiliorum et supererogationum illis solis proponantur, qui iam perfecti sunt, quin potius omnibus, qui ad perfectionis culmen conscendere volunt; quod quidem tanquam difficile et arduum non est omnium, sed paucorum»

<sup>495</sup> Cf. GERARDUS DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium perfectionis christianae...*, cit., p. 286: «perfectio vitae est a regula iustitiae et Christi vestigiis secundum carnis corruptibilis possibilitatem non declinare. Imperfectio vero a regula et vestigiis Christi distorqueri, ubi Christus posset secundum carnem corruptibilem imitari». Cf. *Apologia pauperum*, 2, 3, vol. VIII, p. 240.

sostiene che affermare che l'imperfezione è una distorsione equivale a collocare sempre l'imperfezione nell'ambito dell'ingiustizia. La distorsione della rettitudine è ingiustizia e non può coincidere con l'imperfezione, altrimenti ogni imperfetto sarebbe ingiusto, cosa che per Bonaventura non è assolutamente vera.<sup>496</sup> Secondo il suo punto di vista, l'imperfezione appartiene alla sfera della moralità e non dell'immoralità, per cui può esistere sia una giustizia compiuta e perfetta, sia una giustizia alla quale manca qualcosa per essere perfetta, ma che non per questo può essere identificata come ingiustizia.

La tesi di fondo di Bonaventura è che all'interno dell'ambito del bene c'è perfezione e imperfezione, per cui il bene, la virtù, la giustizia, la moralità, non sono sempre e soltanto perfetti. Quindi è inaccettabile una posizione che affermi, come fa Gerardo di Abbeville, che l'imperfezione è una forma di morte,<sup>497</sup> perché l'imperfezione e la perfezione non differiscono tra loro come due condizioni opposte, ma come un bene minore e un bene maggiore, come ciò che è più lontano dal fine e ciò che è più vicino al fine, come ciò che è deiforme in grado minore e ciò che lo è in grado maggiore, come una santità minore e una maggiore.<sup>498</sup> In particolare l'imperfezione non può essere considerata una forma di

---

<sup>496</sup> Cf. *ibid.*: «Constat autem, quod iustitia est rectitudo voluntatis', sicut dicit Anselmus. Si igitur est quaedam iustitia perfecta, quaedam imperfecta, sequitur necessario, quod sit quaedam rectitudo distorta. — Amplius, si est rectitudo iustitia, distortio est iniustitia. Si igitur imperfectio distortio est, imperfectum erit iniustum. Sequitur ergo, si imperfectio est distortio, quod aliqua iustitia sit iniusta».

<sup>497</sup> Cf. GERARDUS DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium perfectionis christianae...*, cit., p. 287.

<sup>498</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 2, 14, vol. VIII, p. 243: «perfectio et imperfectio non differunt sicut duo contraria, sed sicut maius bonum et minus bonum, sicut fini propinquum et longinquum, sicut magis meritorium et minus, sicut magis deiforme et minus, sicut gloria et sanctitas maior et minor».

morte perché, se si considera la morte nel senso di pena, nessuno è perfetto in questa vita, nemmeno Cristo; se si considera la morte come riferita alla colpa, poiché la morte colpevole è colpa mortale, chiunque è imperfetto deve trovarsi per forza in uno stato di privazione della vita a causa di un peccato mortale. Quindi l'alternativa sarebbe tra la perfezione e la dannazione. Se invece la «quaedam mors»<sup>499</sup> di cui parla Gerardo fosse la colpa veniale, ciò sarebbe del tutto improprio, perché basterebbe la colpa veniale a rendere imperfetti e, poiché nessuno è totalmente immune, per quanto giusto, dai peccati veniali, nessuno in questa vita avrebbe la perfezione consigliata da Cristo.<sup>500</sup>

Per cercare di spiegare in cosa consista la perfezione, Bonaventura sta così precisando anche i contorni dell'imperfezione, mettendone in risalto, pur nel quadro della finitudine e della fragilità umane, tutta la valenza positiva, per la quale essa non comporta una dimensione di colpevolezza<sup>501</sup> né di vizio,<sup>502</sup> ma coesiste con l'innocenza e non è peccato,<sup>503</sup> ma soltanto un bene che non è arrivato alla compiutezza, perché gli manca qualcosa. Tutto ciò è molto importante dal punto di vista della comprensione del valore attribuito alla povertà da un lato e ai beni di questo mondo dall'altro, perché attribuendo alla perfezione la necessità di comprendere in sé la povertà volontaria spirituale e materiale, e accettando nell'ambito della perfezione la possibilità della proprietà comune, Bonaventura assegna alla dimensione dell'imperfezione la

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, 2, 6, vol. VIII, p. 241.

<sup>500</sup> Cf. *ibid.*

<sup>501</sup> Cf. *ibid.*, 2, 15, vol. VIII, p. 244: «imperfectio non requirit veniam, nec est de se aliqua culpa».

<sup>502</sup> Cf. *ibid.*: «perfectum non differt ab imperfecto, sicut virtuosum a vitioso, sed sicut maius bonum a minus bono».

<sup>503</sup> Cf. *ibid.*: «Si igitur uti licitis est innocentia, concessa praeterire perfectio; constat, quod imperfectio simul cum innocentia stat. Non est ergo peccatum».

proprietà privata individuale<sup>504</sup> e, come all'imperfezione, le attribuisce un valore comunque positivo, scevro da ogni forma di colpa o di peccato ed è attento ad evitare l'errore manicheo di vedere nelle ricchezze un male in sé. Anzi, difende il diritto della Chiesa di possedere beni e ricchezze e la possibilità degli ecclesiastici di essere perfetti possedendo beni comunitari, amministrandoli in modo da sostenere i ministri della Chiesa e per andare incontro ai bisogni dei poveri.<sup>505</sup>

A questo proposito il possesso della cassa comune di Cristo e degli apostoli viene interpretato con la teoria della *condescensio*, cioè come un venire incontro da parte di Cristo nei confronti dei deboli e degli imperfetti, scendendo al livello dei deboli, condividendo con essi il loro stato per elevarli al di sopra di esso, mostrando loro che non è una colpa essere imperfetti.<sup>506</sup> In questa posizione segue Agostino, che, nell'*Esposizione sul salmo 103*, sostiene che Cristo stesso possedeva una borsa, per le necessità sue e di coloro che vivevano con lui, perché sapeva che i deboli non riescono a fare a meno dei beni materiali, e, per misericordia verso di loro e per non condannarli, volle dare loro con il suo comportamento un esempio, e allo stesso modo si comportò nei confronti delle sofferenze e della morte, affinché i deboli non si scoraggiassero e venissero meno alla fede e alla rettitudine, assumendo la loro persona nel manifestare tristezza e paura durante la sua passione.<sup>507</sup>

---

<sup>504</sup> Cf. H. BORAK, *Principia doctrinae politicae apud S. Bonaventuram*, cit., p. 305.

<sup>505</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 7, 38, vol. VIII, pp. 284-285, 8, 7, vol. VIII, p. 288 e 8, 9, vol. VIII, p. 289.

<sup>506</sup> Cf. *ibid.*, 1, 5, vol. VIII, p. 236.

<sup>507</sup> Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, edd. E. Dekkers – I. Fraipont, (Corpus Christianorum Series Latina, 38-40), Brepols, Turnhout 1956, 103, Sermo 3, 11, [PL 37, 1367-1368], pp. 1509, 53 – 1510, 42: «Ipse Dominus loculos habebat, quo mittebantur necessaria, et possidebantur nummi propter usus eorum qui cum illo

Bonaventura, infatti, afferma con decisione che Cristo possedeva *loculi* per insegnare che non è peccato possedere denaro

---

erant et eius: non enim cum dicitur, *Esuriuit*, euangelista mentitur. Voluit esurire propter te, ne tu esurias in illo, qui pauper factus est, cum diues esset, ut illius paupertate nos ditaremur. Habuit enim oculos; et dictum est de quibusdam feminis religiosis, quod ambulabant qua ibant pedes eius euangelizantes, et ministrabant ei de substantia sua. Nominantur illae mulieres in euangelio, ubi erat quaedam etiam uxor cuiusdam Chuzae procuratoris Herodis. Vide quae fiebant. Futurus erat Paulus nihil tale aliquando quaerens, et omnia prouincialibus donans. Sed quia multi infirmi ista quaesituri erant, magis infirmorum personam suscepit Christus. Sublimius Paulus, numquid et Christo! Sublimius Christus, quia misericordius. Cum enim uideret Paulum ista non esse quaesiturum, prouidit ne damnaret quaesiturum, et praebeuit exemplum infirmo; quomodo cum uideret multos pronos et gaudentes ituros ad martyrium passionis, exsultaturos in ipsa passione, fortes, centenarios maturos ad horreum; quorumdam tamen infirmorum, quos uidebat posse conturbari uentura passione, ne deficerent tamen, sed potius uoluntatem humanam uoluntati Creatoris coniungerent, ipsorum personam uoluit suscipere in passione Christus, dicens: *Tristis est anima mea usque ad mortem*; et iterum: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*. Docuit quid esset dicturus infirmus, sed secutus ostendit quid facere deberet infirmus: *Verumtamen non quod ego uolo, sed quod tu uis, Pater*. Quomodo ergo in passione infirmorum personam sustinuit, praefigurata illa in corpore suo, quia et illa membra eius; neque enim frustra dictum est: *Imperfectum meum uiderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur*; sic et in oculis habendis, et in exigenda quodam modo annona, non petenda, sed praebenda, indigentiam suscepit. Suscepit eum Zacchaeus, et gaudet. Cui hoc bonum? Christo, an Zacchaeo? Vere, si non susciperet Zacchaeus, non erat ubi maneret mundi fabricator? aut si non pasceret Zacchaeus, indigeret is qui de quinque panibus tot millia hominum saturauit? Cum ergo quisque sanctum suscipit, non suscepto, sed susceptori praestatur. Numquid in illa fame non pascebatur Elias? nonne coruus afferebat panem et carnem, seruo Dei seruiente creatura? Missus est tamen pascendus ad uiduam; non ut militi, sed ut prouinciali aliquid praestaretur».

o beni materiali e nello stesso tempo per confutare gli eretici che disapprovano e detestano il possesso di denaro.<sup>508</sup> Con queste dichiarazioni Bonaventura, utilizzando la dottrina della *condescensio* ed esaltando la povertà misericordiosa di Cristo, salva nello stesso tempo dalla condanna il possesso del denaro e dei beni materiali e lo dichiara completamente legittimo per tutti coloro che non hanno fatto il voto di povertà, parlando espressamente dei re, dei principi, dei militari, dei civili e di coloro che hanno una famiglia da mantenere, come di persone che non possono assolutamente fare a meno di esso.<sup>509</sup>

#### 4.2.2 Azioni interiori ed esteriori

Dato che la proprietà comune non è propria del livello più alto di perfezione e quindi non è conciliabile con la perfezione di Cristo, per mostrare come quest'ultima si sia esistenzialmente attuata, Bonaventura utilizza sia la dottrina della *condescensio*, che mostra che il possesso del denaro può essere trasformato e

---

<sup>508</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 7, 36, vol. VIII, p. 284: «Respectu autem impiorum fuit actus commonitorius, primo quidem ad refellendum haereticos, qui loculos reprobant et detestantur. [...] Unde et loculos habebat, ut doceret, non esse peccatum loculos habere». A proposito del possesso di *loculi* da parte di Cristo, Roberto Lambertini nota che nell'*Apologia* sono presenti differenze degne di rilievo rispetto alle questioni sulla povertà precedentemente dibattute da Bonaventura, cf. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita...*, cit., pp. 90-91 e in particolare p. 91: «Qui, come in Peckham, è soprattutto degno di nota che espressamente si indichino prelati e monaci non mendicanti come perfetti, dove in precedenza questa aggettivazione era prerogativa degli Apostoli in quanto *nichil possidentes* e precursori dei Francescani».

<sup>509</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 9, 9, vol. VIII, p. 297: «non omnes, salvis statibus, quos in Ecclesia universali Deus esse decrevit, hanc possunt paupertatem eligere, sicut patet in regibus et principibus, militibus et popularibus ceterisque habentibus uxores et filios».



sublimato in una forma elevata di perfezione, per la misericordia che così viene usata verso i deboli, sia la dottrina degli atti di Cristo, che si integra con quella della condiscendenza, dividendoli in atti esteriori ed atti interiori.<sup>510</sup> Gli atti esteriori di Cristo possono a volte essere, considerati in se stessi, imperfetti, come fuggire davanti ai persecutori o mostrare paura nei confronti del martirio, mentre gli atti interiori di Cristo sono tutti assolutamente perfetti.

Bonaventura definisce l'atto interiore «opus operans», cioè azione che opera e genera effetti, anche esteriori, ed è l'azione voluta, decisa e vissuta interiormente, con tutto ciò che concerne le motivazioni e le finalità per la quale viene decisa, mentre l'atto esteriore è definito «opus operatum», cioè azione prodotta dall'atto interiore, ovvero l'azione in quanto fatto che accade storicamente perché effetto che risulta dalla decisione assunta ed è ciò che può essere percepito fisicamente; in base a questa distinzione, ogni atto interiore di Cristo è perfettissimo in sé e nel suo generare effetti, in quanto procede dalla carità perfetta che lo anima ed è quindi atto perfetto perché voluto da una volontà perfetta, conformemente alla teoria secondo la quale il livello di moralità dell'atto dipende dal livello di moralità della volizione che lo determina; le opere esteriori di Cristo, invece, possono anche non essere perfette in sé, come fuggire davanti ai persecutori o come pregare per allontanare il calice della passione, ma esse devono essere giudicate, senza isolarle dall'*opus operans*, che ne rivela il significato intimo ed autentico, in base alla persona di Cristo e alla volontà da cui derivano e, quindi, alla motivazione e al fine per cui vengono fatte, che è la carità, grazie alla quale anche le opere esteriori di Cristo risultano perfette.<sup>511</sup>

---

<sup>510</sup> Cf. G. TARELLO, *Profili giuridici della povertà ...*, cit., pp. 389-390.

<sup>511</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 1, 10, vol. VIII, p. 238: «patenter liquet, quid de Christi operibus veraciter sentiendum est. Nam cum loquimur de

La dottrina della condiscendenza e degli atti di Cristo è chiarita sulla base di un'argomentazione teorica, che riguarda la moralità dell'azione. Si può predicare, infatti, bontà o cattiveria in riferimento ad un'azione secondo diverse prospettive: *secundum se*, *ex circumstantia* e *in genere*; nel primo caso si tratta di una determinazione intrinseca all'atto, per la quale esso non può in alcun modo cambiare connotazione morale, quindi il *bonum secundum se* non può diventare cattivo e il *malum secundum se* non può in alcun modo diventare buono. L'azione buona in sé è l'«opus virtutis ex caritatis radice procedens».<sup>512</sup> Buona di per sé è l'opera della virtù, cioè il frutto, il prodotto della virtù, che è radicato nella carità, cioè nell'amore disinteressato, puro, senza doppi fini, con retta intenzione inserito nell'ordine della realtà e nella gerarchia dei beni. Cattiva di per sé è l'azione che nel suo stesso nome è associata al male,<sup>513</sup> come odiare la verità e approvare l'errore.<sup>514</sup>

---

Christi operibus, potest fieri sermo de eius opere interiori, aut exteriori. Interius dicimus opus operans, exterius opus operatum. Omne autem opus Christi operans sive interius est perfectissimum, quia ex perfectissima caritate processit, et est actus perfectissimae voluntatis et virtutis. Opus vero eius exterius in se consideratum aliquando fuit perfectum de genere actus, utpote morti se offerre, vel animam pro ovibus ponere; aliquando imperfectum, ut a facie persequentium fugere, ut se ipsum abscondere, ut pro amotione calicis exorare. Verumtamen hoc opus, relatum ad Christi caritatem et rationem et causam, quare hoc faciebat, et ad personam suam, efficitur perfectissimum».

<sup>512</sup> *Apologia pauperum*, 1, 7, vol. VIII, p. 238.

<sup>513</sup> Cf. ARIST., *Etica nicomachea*, II, 6, 1107 a.

<sup>514</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 1, 7, vol. VIII, pp. 237-238: «sicut tripliciter dicitur bonum et etiam malum; sic et perfectum et imperfectum, videlicet in genere, ex circumstantia et secundum se. Bonum namque in genere est actus transiens super materiam debitam, ut ire ad ecclesiam, dare eleemosynam. Bonum ex circumstantia est actus circumstantiis laudabilibus informatus, sicut dare eleemosynam,

È da notare che l'azione buona in sé stessa non è tale per un contenuto oggettivo assoluto che determina da solo la moralità dell'azione, ma è determinante la modalità dell'*affectus* con cui l'azione è voluta, perché, senza la dimensione della carità che motiva il movimento della volontà verso un fine, un'azione non può dirsi buona in sé o secondo sé stessa; è evidente così che la bontà dell'azione dipende dalla modalità secondo la quale essa è voluta, per cui la valutazione su di essa non può essere data senza conoscere il movimento interiore che l'ha prodotta. Per quanto riguarda l'azione cattiva in sé, Bonaventura adduce esempi che indicano contenuti sì oggettivamente cattivi, ma tali che, per l'evidente malvagità che le fa associare al male anche nel nome, comportano un consenso deliberativo della volontà, che è determinante per la dimensione morale dell'azione, e che, del resto, è intuibile dopo che l'azione buona è stata identificata con l'azione prodotta dalla carità, per cui il suo contrario, l'azione cattiva, non può che essere prodotta da una *voluntas* che si determina deliberatamente in direzione contraria alla carità.<sup>515</sup>

---

servatis debitis circumstantiis circa datum, dantem et accipientem, quantum ad loca, tempora et personas. Et haec duo bona depravari possunt per alicuius circumstantiae defectum, et maxime propter inordinationem intentionis, utpote si quis in dando eleemosynam vel ieiunando vel eundo ad ecclesiam hoc faciat, ut gloriam captet humanam. Tertium autem est bonum secundum se, quod nullo modo potest male fieri, sicut est opus virtutis ex caritatis radice procedens. Per hunc etiam modum tripliciter dicitur malum: malum, inquam, in genere dicitur actus transiens super materiam indebitam, sicut occidere hominem. Malum ex circumstantia dicitur actus informatus circumstantia deordinata, ut comedere extra horam. Malum secundum se est quod nullo modo potest bene fieri, ut sunt illa 'quae mox nominata coniuncta sunt malo', ut mentiri, fornicari, odire veritatem et approbare errorem».

<sup>515</sup> Cf. *II Sent.*, d. 41, a. 1, q. 3, concl., vol. II, p. 943: «cum quaeritur, utrum actio dividatur per bonum et malum, tanquam per

L'azione buona in sé e quella cattiva in sé sono le più reciprocamente distanti tra quelle che Bonaventura descrive, così che tra l'azione buona in sé e quella cattiva in sé si collocano gli altri due tipi di azione, quella buona o cattiva *ex circumstantia* e *in genere*.<sup>516</sup> Si collocano in mezzo perché non sono qualcosa che è buono o cattivo in sé, ma sono relative ad altro che fa sì che determinate azioni acquisiscano una qualifica morale determinata.

Buone o cattive *in genere* sono quelle azioni che hanno una materia rispettivamente dovuta o proibita, cioè riguardano un contenuto oggettivo che è relativo al bene o al male, come fare l'elemosina o uccidere un uomo, ma non sono e non possono essere di per sé azioni buone o cattive, perché devono essere determinate e come attualizzate e portate a compimento dalle circostanze che svolgono il ruolo della differenza che determina e attua il genere, che in sé stesso è come in potenza ad essere completato, per cui l'atto che si dirige verso l'oggetto dovuto ha una base per essere un'azione buona, ma questa non è sufficiente per esserlo. Infatti, si può fare l'elemosina per ricevere gloria umana, e allora, pur restando la materia, ovvero il contenuto dell'azione oggettivamente valido e dovuto, l'azione non può dirsi buona, perché corrotta dalla circostanza di un'intenzione disordinata, non conforme ad un fine congruo ed adeguato.<sup>517</sup>

Buone *ex circumstantia* sono, allora, quelle azioni che tengono conto delle situazioni e condizioni specifiche in cui vengono compiute, scegliendo le modalità più convenienti, come fare l'elemosina con una somma opportuna, ad un destinatario

---

differentias immediatas, est quaestio de actione voluntatis deliberativae, secundum quod deliberativa est; illa enim est, quae dividitur per bonam et malam [...] nihil enim facit homo ex deliberatione, quod Deus non reputat ei ad praemium, vel non imputet ei ad aliquod demeritum. Unde in die iudicii, ut dicunt, de omni actu deliberativo rationem reddemus».

<sup>516</sup> Cf. *II Sent.*, d. 36, dub. 5, vol. II, p. 858.

<sup>517</sup> Cf. *ibid.*

appropriato e nel momento giusto, cattive *ex circumstantia* quelle che sono caratterizzate da condizioni che impediscono il buon ordine e la rettitudine. Le azioni buone e cattive *ex circumstantia* si collocano tra quelle buone e cattive *secundum se* e quelle buone e cattive *in genere*, mentre queste ultime si trovano tra quelle buone *ex circumstantia* e quelle cattive *ex circumstantia* e, infine, tra l'azione buona *in genere* e quella cattiva *in genere* si trovano le azioni indifferenti *simpliciter*, come sollevare un fuscello da terra.<sup>518</sup>

In modo simile, anche perfetto ed imperfetto si dicono in tre modi. Azione perfetta nel genere è l'azione difficile ed eccellente, come lasciare tutto. Perfetta secondo le circostanze è l'azione difficile completata dalle dovute situazioni, come abbandonare i beni mondani con gioia e per l'edificazione del prossimo. Perfetta in sé è l'azione difficile che è ispirata dalla sublimità della carità, come l'attività dello spirito che si intenziona con amore fervido ed estatico verso Dio oppure l'amore puro e pieno verso il nemico.<sup>519</sup>

---

<sup>518</sup> Cf. *II Sent.*, d. 41, a. 1, q. 3, concl., vol. II, p. 943: «cum triplex sit differentia boni moris — quia est bonum secundum se sive principale, et bonum ex circumstantia, et bonum in genere — et econtra, cum triplex sit malum, videlicet malum in genere, et malum ex circumstantia, et malum secundum se; inter haec omnia contingit reperire medium. Nam inter bonum et malum secundum se quasi media sunt illa quae nec sunt bona secundum se, nec sunt mala secundum se, sicut sunt bona vel mala in genere vel ex circumstantia. — Inter bonum ex circumstantia et malum ex circumstantia media sunt tam indifferentia quam bona et mala in genere; omnia enim illa indifferenter possunt fieri bona vel mala ex circumstantia. — Inter bonum autem in genere et malum in genere cadit medium indifferens simpliciter, sicut velle comedere vel velle levare festucam de terra, quae non dicunt bonitatem moris, vel malitiam».

<sup>519</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 1, 8, p. 238: «Simili etiam modo perfectum tripliciter dicitur. Perfectum namque in genere est actus difficilis et excellens, utpote omnia relinquere, utpote intrare Religionem. Perfectum ex circumstantia dicitur actus difficilis debitis circumstantiis adornatus, ut relinquere divitias gaudenter et ad aedificationem proximi.

Allo stesso modo imperfetto si dice in tre modi. Imperfetta nel genere è «l'azione facile e verso la quale è inclinata la debolezza umana, come fuggire la morte o possedere denaro».<sup>520</sup> Imperfetta per la circostanza è l'azione caratterizzata da una circostanza che propende verso il livello più basso della giustizia, come lasciare i vestiti all'aggressore per fuggire un danno maggiore. Imperfetta per sé stessa è l'azione che in nessun modo può conciliarsi con la perfezione evangelica, come sposarsi o fuggire la povertà.<sup>521</sup>

Come si può notare le azioni perfette, a mano a mano che si procede verso l'azione perfetta in sé, implicano un livello crescente di forza della volontà, che deve superare difficoltà crescenti grazie a un livello di carità che deve aumentare con l'aumentare della difficoltà da superare. Dall'altra parte ciò che qualifica un'azione come imperfetta non è una forma di opposizione alla carità, cosa che la renderebbe cattiva e non soltanto imperfetta, ma da una debolezza di volontà che aumenta a mano a mano che ci si allontana dai consigli evangelici della povertà, obbedienza e castità, la cui attuazione è propria della perfezione. Di fatto l'imperfezione è ciò che caratterizza l'ordinarietà dei comportamenti umani nel loro essere condizionati da un'intrinseca fragilità e debolezza, così che essa non è di per sé condannabile o immorale, come segnalano gli

---

Perfectum autem secundum se est actus difficilis a caritatis sublimitate procedens, ut est motus fervidae et ecstatacae dilectionis in Deum, vel purae et plenae dilectionis ad inimicum».

<sup>520</sup> *Ibid.*: «actus facilis et ad quem humana infirmitas inclinatur, sicut fugere mortem vel pecuniam possidere».

<sup>521</sup> Cf. *ibid.*: «Iuxta hunc etiam modum imperfectum dicitur tripliciter. Imperfectum quippe in genere dicitur actus facilis et ad quem humana infirmitas inclinatur, sicut fugere mortem vel pecuniam possidere. Imperfectum ex circumstantia est actus informatus circumstantia inclinante ad infimum iustitiae statum, ut vim facienti dimittere vestem propter fugam maioris iniuriae. Imperfectum secundum se, quod nullo modo potest stare cum evangelica perfectione, sicut ducere uxorem, vel refugere paupertatem».

esempi addotti da Bonaventura che concorrono a suggerire situazioni comunemente diffuse e non individuate come biasimevoli.

Queste distinzioni servono a Bonaventura per argomentare che certe azioni non possono essere giudicate in sé stesse, come puri fatti oggettivi ed esteriori, per comprenderne il livello di moralità e di perfezione, ma bisogna considerarne le circostanze, anche interiori e relative al soggetto agente, tra le quali un posto di particolare importanza è occupato dall'intenzione che ci si propone, cioè dal complesso delle motivazioni che stanno alla base dell'azione, che sono strettamente connesse con le finalità che si vogliono raggiungere. In questo modo un'azione che ad un giudizio superficiale o incompleto può risultare imperfetta, ad una considerazione più attenta ed approfondita, che tenga conto di tutte le circostanze che hanno informato l'azione compiuta, può invece rivelarsi perfetta, e viceversa.

Si può incorrere in errore circa la valutazione dell'atto, soprattutto se si tende a considerare esclusivamente o a dare un eccessivo peso al genere dell'azione e allo stesso modo se si tende a trascurare l'importanza delle circostanze e delle modalità complessive che concorrono a determinare e qualificare l'atto che viene compiuto. Infatti Bonaventura rileva che un'azione cattiva nel suo genere può diventare buona per le circostanze e propone l'esempio dell'uccisione di un uomo per una punizione imposta dalla legge ed utile allo stato, ma è anche possibile pensare ad una situazione più vicina alla sensibilità contemporanea, come percuotere un uomo che sta tentando di compiere un omicidio per impedirglielo. Dall'altra parte, un'azione buona nel suo genere può diventare cattiva a causa delle circostanze, come accade quando viene compiuto un atto che ha una materia o un contenuto buoni, come venire incontro alle necessità materiali di qualcuno, ma farlo non per interesse sincero nei confronti della persona in difficoltà,

bensi per secondi fini riconducibili unicamente al proprio tornaconto personale.

Questa modificabilità del valore morale di un'azione in relazione alla circostanza in base alla quale viene compiuta è propria non soltanto delle azioni buone o cattive, ma anche delle azioni perfette o imperfette, rispetto alle quali la caratterizzazione è meno forte e immediata, e quindi più sfumata e soggetta ad una maggiore precisione di identificazione e definizione, perché in questo caso non si tratta della contrapposizione tra ciò che è morale e ciò che è immorale, bensì di una distinzione ricadente in entrambi i suoi lati all'interno della liceità morale. Infatti, un atto perfetto nel suo genere può diventare imperfetto per le circostanze, come, per usare un esempio di Bonaventura, astenersi da ogni atto di piacere carnale per rendere più lunga l'esistenza del corpo, ma ciò non implica un'illegittimità morale del tentativo di vivere di più, bensì provoca uno scadimento del valore dell'astinenza e del dominio di sé. D'altro canto, anche un'azione imperfetta nel suo genere può diventare perfetta in base alle circostanze, così fuggire la morte, che nel suo genere è un'azione imperfetta perché è un'azione facile alla quale si tende per la debolezza propria della natura umana, diventa un'azione perfetta, quando questo tentativo viene compiuto per una sofferta oblazione di sé più elevata, più fruttuosa e più opportuna. E qui Bonaventura non manca di notare che ciò avvenne anche a Cristo e a Paolo di Tarso.<sup>522</sup>

---

<sup>522</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 1, 9, vol. VIII, p. 238: «sicut malum in genere potest fieri bonum ex circumstantia, ut occidere hominem, quia maleficus est, et quia lex iubet et reipublicae confert, et e converso bonum in genere potest fieri malum ex circumstantia, utpote dare eleemosynam propter vanam gloriam; sic et perfectum in genere potest fieri imperfectum ex circumstantia, utpote sua relinquere modica, ut quis accipiat maiora ecclesiastica bona, vel ab omni actu carnalis libidinis abstinere propter vitam corporis prolongandam; et e contrario imperfectum in genere potest fieri perfectum ex circumstantia, utpote fugere mortem, ut quis gloriosius et fructuosius et opportunius pro



Con questi ragionamenti Bonaventura può giustificare la distinzione tra *opus operans* e *opus operatum* nella persona di Cristo, riconducendo il secondo al primo e mostrando che gli atti di Cristo non possono essere considerati tutti allo stesso modo, spiegando inoltre che, se non si distinguono le due nature secondo cui Cristo è esemplare di ogni perfezione, si incorre in errori ed incongruenze. Essendo Cristo Verbo increato e incarnato, è causa di esemplarità duplice: eterna e temporale. Dal primo punto di vista, in quanto Verbo increato è causa di esemplarità eterna, perché è specchio di Dio e quindi in lui risplendono esemplarmente tutte le cose create, dall'inizio alla fine, per la perfezione di tutto l'universo. Quindi Cristo, come Verbo increato, è «speculum intellectuale et exemplar aeternum totius machinae mundialis». <sup>523</sup> In secondo luogo, in quanto Verbo incarnato è esemplare e specchio di tutte le grazie, virtù e meriti e da lui derivano esemplarmente tutti i differenti stati, gradi e ordini; ma la totalità della sua pienezza non risplende in uno solo di essi, perché uno solo di essi non è capace di riceverla *in toto*, ma ogni grado e stato, seconda la propria misura, riceve l'influsso dell'esemplarità e si avvicina alla sua imitazione in modo maggiore o minore. <sup>524</sup> Così Bonaventura può giustificare il fatto che si può essere perfetti in un certo modo nello stato di prelati ed in altro modo nello stato religioso, e in modo differente nei diversi ordini, compreso quello francescano, senza per questo dover dichiarare una superiorità dell'ordine dei frati minori sugli altri ordini e sugli altri stati.

Inoltre, da Cristo, in quanto esemplare e principio originario della nostra salvezza, risplendono multiformi atti. Bonaventura distingue sei specie di atti di Cristo, che riguardano rispettivamente: la sublimità della potenza, la luce della sapienza,

---

Domino patiat, quomodo fugit Christus et etiam Apostolos Paulus. Sic et in consimilibus similiter est iudicandum».

<sup>523</sup> *Ibid.*, 2, 12, vol. VIII, p. 242.

<sup>524</sup> Cf. *ibid.*, vol. VIII, pp. 242-243.

la severità del giudizio, la dignità dell'ufficio, la condiscendenza della miseria e i consigli per la vita perfetta. Solo questi ultimi devono essere imitati da chi vuole scegliere la strada della perfezione, che si concreta nell'attuare i consigli relativi alla povertà, castità e obbedienza e in una condotta elevata di preghiera e carità.<sup>525</sup>

Precisando e approfondendo il significato della perfezione evangelica e del suo grado più alto, Bonaventura, nel terzo capitolo dell'*Apologia pauperum*, sostiene che la carità è «radix, forma, finis, complementum et vinculum perfectionis»<sup>526</sup> e distingue all'interno di essa tre livelli.<sup>527</sup> Il più basso è quello dell'obbedienza ai comandamenti della legge ed è obbligatorio. Il secondo, e quindi mediano, consiste nell'adempimento dei consigli spirituali, che non sono obbligatori, ma vengono scelti liberamente, con spirito di supererogazione, da chi vuole andare oltre il puro rispetto della legge. Il terzo è il più elevato, consiste nel godimento delle gioie eterne e concerne la pienezza ultima che si raggiunge con la visione di Dio.<sup>528</sup> Il primo ed il secondo riguardano l'uomo in questa vita<sup>529</sup> e consentono di conseguire il merito, di cui il terzo è il premio.<sup>530</sup> Quest'ultimo modo di concepire la carità dimostra che essa non va intesa soltanto come un atteggiamento morale, ma anche intrinsecamente come una condizione di felicità e di realizzazione ontologica e metafisica che nella creatura è compimento del suo essere finito. Inoltre definire la carità come radice e fine della perfezione, chiarisce che nella visione bonaventuriana si afferma un preciso primato della carità su tutte le virtù e tutte le forme di

---

<sup>525</sup> Cf. *ibid.*, 2, 13, vol. VIII, p. 243.

<sup>526</sup> *Ibid.*, 3, 2, vol. VIII, p. 244.

<sup>527</sup> Cf. *ibid.*.

<sup>528</sup> Cf. *ibid.*, vol. VIII, pp. 244-245.

<sup>529</sup> Cf. *ibid.*, 3, 4, vol. VIII, p. 245.

<sup>530</sup> Cf. *ibid.*, 3, 3, vol. VIII, p. 245: «Prima [...] et secunda perfectio a tertia differunt, sicut meritum differt a praemio».

perfezionamento morale, in maniera che è soltanto essa a dare significato pieno e compiuto all'esistenza umana e ai tentativi di renderla migliore e conforme al livello della sua dignità.

In questo senso, dato che la costituzione ontologica dell'uomo corrisponde ad un'immagine divina e il suo compito è la piena restaurazione della *similitudo* originaria, perduta e sfigurata dopo la caduta, la carità assume un valore ontologico essenziale nei confronti della creatura umana, come conferma il fatto che il grado più alto della perfezione e della carità consiste proprio nella condizione della visione divina, attuata nel momento in cui sarà recuperata in maniera definitiva la deiformità, ma in qualche modo possibile, anche se non in modo continuativo, nello stato di *viator*, come testimonia l'esperienza di Francesco, quando la fiamma della dimensione affettiva permette il superamento delle operazioni intellettuali, secondo quanto descritto al termine dell'*Itinerarium mentis in Deum*.<sup>531</sup> Si tratta quindi di un primato della carità non

---

<sup>531</sup> Cf. *Itinerarium*, 7, 4, vol. V, p. 312: «oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat» e 7, 5-6, vol. V, p. 313: «Ad amicum autem cui haec scribuntur, dicatur cum eodem [=Dioniysio]: 'Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes'. Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem».

soltanto nell'ambito morale, bensì in relazione all'uomo nella sua interezza, ed è perciò un primato dell'*affectus* sull'*intellectus*, che ha anche un valore ontologico, come testimonia la *translatio in Deum* operata dal fuoco che infiamma *totaliter*, di cui parla l'*Itinerarium*, recependo così Bonaventura la lezione di Ugo di San Vittore, per il quale l'amore è *vis transformativa*.<sup>532</sup>

È interessante, poi, notare che per Bonaventura gli atti di carità — distinti in tre tipi: rifiutare il male, ricercare il bene e sopportare pazientemente le avversità — derivano dall'*habitus virtutis*<sup>533</sup> e, quindi, sono strettamente collegati con un comportamento in cui è decisiva la volontà dell'uomo e la sua perseveranza in un'attività, che caratterizzi come disposizione continua a bene operare le forze e le capacità naturali di cui l'uomo è dotato, con un evidente utilizzo del concetto aristotelico di virtù.

Inoltre, viene evidenziata la differenza tra la prima e la seconda forma di perfezione, che è data dal modo diverso di servirsi della volontà; infatti, nel primo caso si agisce in base ad un precetto che impone un obbligo necessario e universale, non obbedendo al quale si commette il male, mentre nel secondo caso si tratta di una spontanea scelta di aderire ai consigli evangelici, senza la quale non si commetterebbe comunque alcun male; in tale maniera, il secondo stato include il primo modo di comportarsi e lo completa arricchendolo di una gratuità di offerta, che permette di conseguire quella che comunemente è chiamata perfezione evangelica e che è il massimo grado consentito nella vita terrena; invece il primo livello di perfezione, anche se è correttamente definito in questo modo, non è quello che indica propriamente ciò a cui ci si riferisce con il termine di perfezione, proprio perché manchevole e incompleto e quindi imperfetto rispetto al secondo.<sup>534</sup>

---

<sup>532</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 4, 2, vol. VIII, pp. 252-253 e HUGO DE S. VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 954B-C.

<sup>533</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 3, 4, vol. VIII, p. 245.

<sup>534</sup> Cf. *ibid.*

Chiarita questa distinzione, Bonaventura può definire la perfezione, per come è stata formulata nella sua forma mediana, come la conformità a Cristo da parte dell'uomo in questo mondo attraverso quell'abito di virtù, con il quale, superando il semplice livello dell'obbligo in modo libero e gratuito, si rifiuta il male, si compie il bene e si sopportano le avversità.<sup>535</sup>

#### 4.3 *La povertà fondamento della perfezione*

La perfezione per Bonaventura implica il perseguimento della povertà con l'attuazione del consiglio evangelico corrispondente, ma al contempo la povertà ha una sua specificità, che la costituisce addirittura come fondamento della perfezione evangelica. Infatti, citando la *Lettera agli Efesini* di Paolo,<sup>536</sup> il maestro francescano individua nella carità il fondamento e la radice della vita cristiana e nella *cupiditas*, cioè nell'attaccamento al denaro e ai beni materiali in genere, ciò che è direttamente contrapposto ad essa,<sup>537</sup> fondandosi anche in questo caso su un passo di Paolo, tratto dalla *Prima lettera a Timoteo*, che dice: «*radix omnium malorum est cupiditas*»,<sup>538</sup> alla quale è strettamente connessa la superbia.<sup>539</sup>

Posto che la *cupiditas* è direttamente contrapposta alla carità, la povertà, che è l'esatto contrario della *cupiditas*, acquista

---

<sup>535</sup> Cf. *ibid.*: «*istiusmodi perfectionis notificationem ex praecedentibus colligere possumus, videlicet quod ipsa sit conformitas viatoris ad Christum per illum virtutis habitum, quo supererogative declinantur mala, efficiuntur bona et perferuntur adversa*».

<sup>536</sup> Cf. Ef 3, 17.

<sup>537</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 7, 1, vol. VIII, p. 272: «*Huic autem fundamento sive radici directe adversatur cupiditas*».

<sup>538</sup> 1 Tm 6, 10.

<sup>539</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 7, 1, vol. VIII, p. 272: «*Ex hac nempe radice cum annexa sibi superbia universa mala originem, fomentum et incrementum suscipiunt*».

un valore particolare per l'attuazione di una vita cristiana perfetta, al punto da essere assunta direttamente nella propria vita da Cristo stesso, venendo indicata come un cardine fondamentale su cui si basa l'edificio della perfezione. Anche nel *De perfectione evangelica* Bonaventura aveva assunto la stessa posizione su povertà e *cupiditas*, affermando che rinunciare a tutto, sia nell'ambito personale che in quello comunitario, è proprio della perfezione cristiana, secondo una modalità che non si limita al livello minimo e indispensabile per la perfezione, ma lo supera in modo sovrabbondante, riconoscendo nella povertà il consiglio principale e il principio fondamentale.<sup>540</sup> Inoltre, sempre nel *De perfectione evangelica*, Bonaventura afferma che essa è conforme alla stessa natura dell'uomo, sia a quella istituita, sia a quella decaduta, perché l'uomo fu creato nudo e privo di proprietà personali e tale sarebbe rimasto se non avesse peccato, e anche l'uomo decaduto nasce nudo e muore nudo,<sup>541</sup> come a mostrare che la proprietà è qualcosa che si aggiunge in modo del tutto estrinseco e transitorio alla sua persona, non facendo parte in alcun modo dell'essenza della sua natura, per cui la natura indica all'uomo la strada ottimale che egli deve seguire nel percorso della sua vita, non allontanandosi dall'indicazione fornita dalla nudità della nascita e da quella della morte, cioè di rimanere nudo, per quanto è possibile nelle condizioni imposte dalla natura,<sup>542</sup> e cioè

---

<sup>540</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 1, concl., vol. V, p. 129: «abrenuntiare omnibus tam in privato quam in communi est christianae perfectionis, non solum sufficientis, sed etiam superabundantis, tanquam perfectionis evangelicae consilium principale et principium fundamentale et fundamentum sublime».

<sup>541</sup> Cf. *ibid.*: «Ad ipsam [paupertatem] autem specialiter viam facit ipsa natura, sive instituta, sive lapsa. Nam homo nudus formatus est, et si in statu illo stetisset, nihil sibi prorsus appropriasset; homo vero lapsus nudus nascitur, nudus moritur».

<sup>542</sup> Cf. *ibid.*: «haec est rectissima via, ut, ab extremis non declinans, quantum potest natura pati, pauper et nudus incedat».

di non avere rapporti con i beni materiali che implicino appropriazione da parte sua o un uso che vada al di là dello strettamente necessario.

Inoltre, la povertà è il consiglio principale, perché apre la strada agli altri consigli, rendendo disponibili alla rinuncia completa della propria volontà, grazie alla rinuncia ai beni terreni, giungendo così alla rinuncia più alta, che consiste appunto nel vincolarsi ad obbedire per voto ad un altro, non in tutto e per tutto, ma in conformità ai consigli evangelici. Il diritto di natura infatti prescrive l'ordine, cioè che debba essere rispettata la disposizione nei rapporti tra esseri uguali e disuguali, secondo il posto che è opportuno per ciascuno; quindi l'ordine consiste nella subordinazione di un individuo nei confronti di un altro individuo,<sup>543</sup> secondo una gerarchia che permetta di rispettare i diversi gradi che la costituiscono.<sup>544</sup>

Nello stesso tempo la legge di natura comanda di rispettare la libertà<sup>545</sup> e ciò potrebbe sembrare in contrasto con il voto di obbedienza, ma Bonaventura sostiene che bisogna distinguere due tipi di libertà dalla coazione, uno dalla coazione sufficiente e l'altro dalla coazione inducente.<sup>546</sup> La libertà dalla coazione sufficiente deve essere garantita sempre e in modo assoluto per un dettame

---

<sup>543</sup> Cf. *ibid.*, q. 4, a. 1, arg. 4, vol. V, p. 179: «ius naturae dictat ordinem; sed 'ordo est parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio', ut dicit Augustinus decimo nono de Civitate Dei: si ergo ordo est, quod unus subdatur alteri, et ius naturae dictat ordinem; dictat ergo, quod unus alteri debeat subiici».

<sup>544</sup> Cf. *ibid.*, arg. 6, vol. VIII, p. 180: «ius naturale dictat, gradum esse servandum [...] ubi autem gradus, ibi est superioritas et inferioritas; sed si inferius non subiaceat superiori, non servatur gradus» e arg. 7, vol. VIII, p. 180: «ius naturae dictat ordinem hierarchicum».

<sup>545</sup> Cf. *ibid.*, contra 5, vol. VIII, p. 180: «lex naturae dictat, libertatem esse servandam».

<sup>546</sup> Cf. *ibid.*, ad 5, vol. VIII, p. 182: «libertas a coactione duplex est, scilicet a coactione sufficiente et inducente».

naturale che tende a far rispettare appunto la natura dell'uomo, che è immagine divina soprattutto proprio per la sua libertà d'arbitrio, come Bonaventura ha mostrato nel *Commento al secondo libro delle sentenze*. La seconda, invece, è regolata soltanto nello stato della natura decaduta, in cui si verifica l'abuso della libertà, per cui bisogna che la malvagità della volontà sia limitata attraverso gli ordini delle autorità che comandano.<sup>547</sup> Conseguentemente, affidarsi con il voto di obbedienza ad un superiore che comanda secondo le norme evangeliche non è contro la libertà, ma al suo servizio, e non è contro la legge di natura, ma sotto di essa.

Per tali ragioni la rinuncia alla propria volontà attraverso l'obbedienza è il compimento della perfezione, perché è il culmine del processo di spoliazione di sé stessi e di svuotamento e liberazione da ogni possesso, in quanto l'uomo è soprattutto la propria volontà;<sup>548</sup> per questo si può dire che con essa si completa il processo iniziato con la povertà, posto che questa è assenza di proprietà, venendo meno con l'obbedienza la proprietà di sé stessi.

#### 4.4 *Le quattro forme di comunione dei beni temporali*

Per chiarire il significato della povertà e per rispondere agli attacchi e alle accuse contro lo stile di vita dei frati minori, Bonaventura ritiene opportuno presentare una classificazione delle modalità di possesso comune dei beni, specificandone quattro tipi

---

<sup>547</sup> Cf. *ibid.*

<sup>548</sup> Cf. *ibid.*, q. 4, a. 2, concl., vol. V, p. 186: «non tantum Deo, verum etiam homini, non solum quae habemus et membra, sed etiam quod sumus, id est voluntatem nostram, congruit ut subdamus [...] Et in hoc vere perfectio consistit, cum quis voluntatem libertatis pro ipso donat, quae est impretiabile bonum, quo nihil maius ab homine dari potest; qua data, et omnia dantur».



e riconducendoli ad appropriate forme di diritto da cui essi discendono.<sup>549</sup>

La prima *communitas rerum temporalium* si riferisce esclusivamente ai beni che sono idonei al mantenimento in vita della persona; anche se essi sono di proprietà di un determinato individuo, diventano legittimamente propri di chi si trovi in uno stato di necessità estrema, perché egli ha diritto di disporre di quei beni, senza i quali non potrebbe far fronte ai bisogni essenziali della sua vita: «prima namque communitas est, quae manat ex iure necessitatis naturae, qua fit, ut omnis res ad naturae sustentationem idonea, quantumcumque sit alicui personae appropriata, illius fiat, qui ea indiget necessitate extrema».<sup>550</sup> Tale comunione di beni è fondata su uno *ius necessitatis naturae*, cioè su un diritto che sgorga direttamente dall'impossibilità di mutare o alterare la condizione che appartiene in quanto tale al proprio essere e al proprio modo di esistere, per cui si tratta di un diritto che si possiede in quanto si appartiene alla natura umana, che, in quanto vivente e finita, vincola a determinate necessità che devono essere soddisfatte per non far venir meno la stessa natura umana esistente. Si può, quindi, parlare di un diritto di natura che è istituito dal rapporto che sussiste tra l'uomo e i beni naturali, in quanto questi sono in funzione dell'uomo e devono rispondere ai suoi bisogni; si tratta di una comunione di beni che è fondata ontologicamente, perché nasce dall'uguaglianza tra gli uomini e dalla loro superiorità sugli altri esseri del mondo: «huic communitati renuntiare non est possibile, pro eo quod manat ex iure naturaliter inserto homini, quia Dei est imago et creatura dignissima, propter quam sunt omnia mundana creata».<sup>551</sup>

Bonaventura qui mostra il legame essenziale che esiste tra la sua riflessione filosofica e teologica sulla creazione del mondo e

---

<sup>549</sup> Cf. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita...*, cit., pp. 94-97.

<sup>550</sup> *Apologia pauperum*, 10, 13, vol. VIII, p. 309.

<sup>551</sup> *Ibid.*

sulla natura dell'uomo e la sua filosofia socio-politica, perché l'elevatissima dignità conferita all'uomo dal fatto di essere *imago Dei* lo costituisce *dominus* nei confronti di tutte le realtà mondane e, anche nella situazione in cui si è venuto a trovare dopo la corruzione della propria natura a causa del peccato originale, continua a sussistere, almeno limitatamente alla fruizione dei beni indispensabili al suo mantenimento in vita, una forma di quella assenza di proprietà privata che era propria della *natura instituta*.

Il nesso tra ontologia e *dominium* è assolutamente dichiarato nel richiamo alla subordinazione di tutte le cose create mondane all'uomo attribuita alla sua condizione di immagine divina, che pone ogni uomo in uno stato di sovraordinazione nei confronti delle altre creature mondane, che sono soltanto *vestigium* divino, e di uguaglianza paritetica con ogni altro uomo, e genera uno *ius* che appartiene all'uomo in quanto tale, facendo parte della sua natura di uomo, la quale implica il rapporto di funzionalità delle altre creature nei suoi confronti.

È questo stato ontologico che rende impossibile la rinuncia a tale comunione di beni, perché non è possibile per l'uomo alienare da sé la sua natura e la sua umanità. È, a mio avviso, importante segnalare che da un lato l'impossibilità di tale rinuncia riguarda certamente colui che si trova nello stato di bisogno, che non può astenersi da una condizione che non dipende da lui, ma lo caratterizza per natura; da ciò ritengo legittimo dedurre che chi si rifiutasse di usufruire dei beni che gli consentono di conservarsi in vita, di cui non dispone per diritto civile positivo, ma di cui la natura lo spinge ad appropriarsi, commetterebbe un atto moralmente illecito, perché con il suo comportamento negherebbe la sua natura, la sua condizione di *dominus* delle cose e il suo essere *imago Dei*.

Dall'altro lato è non meno rilevante sottolineare che anche colui che è proprietario per diritto civile di un bene, di cui l'indigente si appropria per sostentarsi e solo per sostentarsi, è

titolare in quel momento e da quel punto di vista di una comunione di beni che condivide con il povero, ed anch'egli non può, per natura, abdicare a tale *communitas* e, conseguentemente, non può, in questo caso da un punto di vista morale e non per necessità ontologica, rifiutarsi di condividere ciò che gli appartiene in proprio per diritto civile, ma contemporaneamente è comune per natura a chiunque ne abbia bisogno estremo.

Si delinea in questo modo un principio embrionale di solidarietà materiale tra uomini sulla base della loro natura comune, che implica il dovere di conservarsi in vita e di permettere il mantenimento in vita del proprio simile e di contribuire ad esso, così che lo *ius necessitatis naturae* prevale sullo *ius* positivo civile che attribuisce la proprietà e la piena disponibilità di un bene ad un determinato individuo. È evidente, perciò, che, per comprendere in modo compiuto quella che possiamo chiamare la filosofia sociale e politica di Bonaventura, non la si può dissociare dall'ontologia del dottore francescano, in quanto ciò significherebbe recidere le radici vitali di cui si alimenta la riflessione bonaventuriana sulle relazioni tra gli uomini.

La seconda forma di comunione riguarda tutti i beni mondani e i titolari di essa sono i giusti, in base ad una comunanza fondata sulla carità, per la quale le cose che sono proprie dei singoli individui diventano comuni a tutti, secondo le parole di Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi*: «omnia [...] vestra sunt»;<sup>552</sup> in tal modo questa *communitas* sembra somigliare alla precedente per il fatto che anche in questo caso la proprietà privata non ha un valore intangibile, pur nello stato di *natura lapsa*, ma prevale su di essa la proprietà comune, per uno *ius* che trae alimento dalla carità fraterna: «secunda communitas est, quae manat ex iure caritatis fraternae, qua fit, ut omnia sint iustorum, et communione quadam caritatis quae sunt propria singulorum

---

<sup>552</sup> 1 Cor 3, 22.

fiant universorum communia».<sup>553</sup> Bonaventura a questo riguardo cita un passo di Agostino in cui si fa riferimento al possesso comune di tutti i beni della terra da parte degli appartenenti alla Chiesa cattolica,<sup>554</sup> così che tale forma di comunione di beni è valida all'interno della Chiesa nella quale la regola dei rapporti interpersonali deve essere la carità; si tratta allora di una condivisione fondata su un diritto di origine divina vigente nella comunità dei fedeli e per questo motivo non è assolutamente lecito rinunciare a tale comunione di beni, perché ciò significherebbe violare non solo il possesso comune dei beni, ma la stessa Chiesa in quanto comunità istituita da Dio e quindi la legge divina che è compiutamente risolta nella carità: «huic communitati renuntiare est omnino illicitum, quia manat ex iure divinitus infuso, per quod est unitas in columba, id est in universali Ecclesia, a qua quidem unitate ac communione nullus potest discedere, servata divina lege, quae tota completur in caritate».<sup>555</sup> Anche in questo caso si delinea un principio ispiratore di carattere solidale e gratuito delle relazioni interpersonali che, trattandosi dei membri della Chiesa, non può che essere la carità.

Si deve, comunque, osservare che la *lex divina*, che si compie nella carità, è espressa nella legge scritta del decalogo,<sup>556</sup> che per Bonaventura è legge naturale scritta nel cuore dell'uomo,<sup>557</sup> per cui la carità è una norma che non vale soltanto

---

<sup>553</sup> *Apologia pauperum*, 10, 14, vol. VIII, p. 309.

<sup>554</sup> Cf. AURELIUS AUGUSTINUS, *In Joannis Evangelium tractatus centum viginti quatuor*, tr. 6, 26, PL 35, 1437.

<sup>555</sup> *Apologia pauperum*, 10, 14, vol. VIII, p. 309.

<sup>556</sup> Cf. BONAVENTURA, *Collationes de decem praeceptis*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. V, pp. 505-532 [d'ora in poi *De decem praeceptis*], 5, 2, vol. V, p. 523: «secundum quod anima rationalis habet ordinari ad Creatorem et ad creaturam, secundum hoc est duplex tabula, in qua lex Dei est scripta».

<sup>557</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 1, arg. 1, vol. V, p. 179: «lex decalogi scripta in corde hominis dictat per dictamen naturae».

per i credenti, ma per tutti gli uomini in quanto tali, che, del resto, essendo costitutivamente ed ontologicamente immagini divine, ne conservano la dimensione fondamentale, che è appunto la carità, la quale quindi non può che essere la norma fondamentale che ispira e dirige le scelte e la vita dell'uomo, come si è visto, attraverso il *pondus* della sinderesi, che agisce come stimolo nella dimensione affettiva.

Bonaventura, inoltre, ritiene che la legge sia uno strumento e una regola che ha la finalità di far attuare la giustizia, che è quindi il contenuto del comando della legge, e specifica che, in base alla distinzione tra giustizia ordinata a Dio e al prossimo, i comandamenti si distinguono nelle due tavole consegnate a Mosè, delle quali la prima contiene i tre precetti che regolano i rapporti dell'uomo con Dio e la seconda i sette che riguardano i rapporti con il prossimo, i quali ultimi si riconducono a due e cioè 'fai agli altri ciò che vuoi sia fatto a te' e 'non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te';<sup>558</sup> di questi due il secondo tende a salvaguardare l'*innocentia*, cioè mira a non arrecare nocumento e offesa, mentre il primo è un precetto di *beneficentia*, perché promuove azioni che procurano benefici;<sup>559</sup> il dottore francescano è esplicito

---

<sup>558</sup> Cf. *De decem praeceptis*, 1, 21, vol. V, p. 510: «lex omnis non mandat nisi iustitiam. Est enim lex regula iustitiae; iustitia autem est, secundum quam homo habet ordinari ad Deum et ad proximum. Secundum hoc est duplex iustitia: una, qua ordinamur ad Deum; alia, qua ordinamur ad proximum; et secundum hoc datae fuerunt Moysi duae tabulae, scilicet prima et secunda. In prima continentur mandata ordinantia nos ad Deum, in secunda continentur mandata ordinantia nos ad proximum».

<sup>559</sup> Cf. *ibid.*, 1, 23, vol. V, p. 510: «In secunda tabula continentur septem mandata ordinantia nos ad proximum, quae significantur per duo praecepta legis naturae, scilicet: hoc facias alii, quod tibi vis fieri; non facias alii, quod tibi non vis fieri. — Et secundum haec duo praecepta legis naturae accipitur duplex iustitia, quarum una est innocentiae, altera beneficentiae; et secundum istam duplicem iustitiam

nell'affermare che i comandamenti del decalogo obbligano secondo la legge di natura, perché sono espressione della regola della retta ragione, che deve guidare ogni uomo al di là della Rivelazione: «mandata, quae obligant hominem, circumscripta Scriptura et gratia, habent obligare secundum legem naturae; sed talia sunt mandata Decalogi – sunt enim de dictamine rationis rectae, circumscripta lege Moysi et lege Evangelii». <sup>560</sup> Infatti, alcune cose sono comandate o proibite, perché sono beni o mali in sé, mentre altre non sono buone o cattive in sé, ma acquisiscono una loro dimensione buona o cattiva subordinatamente e strumentalmente, per il fatto di essere comandate o vietate; ebbene, i precetti del decalogo appartengono alla prima categoria, in quanto comandano o proibiscono ciò che è bene o male in sé, e sono quindi oggettivi e riconosciuti come tali dalla retta ragione che li impone come intrinsecamente obbligatori. <sup>561</sup>

Tuttavia, si può operare una distinzione sulle modalità secondo le quali l'obbligatorietà dei comandamenti del decalogo compete allo stato della *natura instituta*, della *natura lapsa* o della legge scritta, perché in quest'ultimo l'obbligazione è del tutto esplicita, essendo stata espressa in maniera chiara e distinta attraverso i dieci precetti specificati da Dio, mentre nello stato della

---

duplex est mandatum: primum beneficentiae, alterum innocentiae» e 5, 3, vol. V, p. 523: «in secunda tabula continentur septem praecepta; unum est affirmativum, et alia sex sunt negativa. Ratio distinctionis est haec: quia omnia mandata reducuntur ad duo: hoc facias alii, quod tibi vis fieri; non facias alii quod tibi non vis fieri. Et iuxta hoc accipiuntur duo praecepta. Primum est innocentiae, secundum est beneficentiae, quae sunt duae partes iustitiae».

<sup>560</sup> *III Sent.*, d. 37, a. 1, q. 3, arg. 3, vol. III, p. 818.

<sup>561</sup> Cf. *ibid.*, arg. 4, vol. III, p. 818: «quaedam sunt prohibita, quia mala; quaedam mala, quia prohibita; similiter quaedam sunt bona, quia sunt in praecepto; quaedam vero ideo sunt in praecepto, quia bona sunt; ea autem, quae in Decalogo prohibentur vel praecipiuntur, de se sunt mala vel bona, secundum quod dictat ratio recta».

natura decaduta, prima che le tavole dei dieci comandamenti fossero state comunicate agli uomini e comunque per quelli che non aderiscono alla fede cristiana, l'obbligazione dei comandamenti del decalogo agisce in maniera implicita attraverso i due precetti del diritto naturale, che la natura ha sempre prescritto e cioè quello di fare agli altri ciò che si vuole sia fatto a sé e quello di non fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a sé stessi, quindi soltanto in relazione ai rapporti con il prossimo.<sup>562</sup> Infine, nello stato della *natura instituta* l'obbligazione del decalogo agiva esplicitamente per quanto concerne i precetti che ordinano a Dio, perché allora l'uomo era nella condizione idonea ad onorare Dio perfettamente ed integralmente, mentre, per quanto riguarda i precetti che regolano i rapporti con il prossimo, l'obbligazione agiva implicitamente, perché non si era verificata la necessità di esprimerla in modo più dettagliato e specifico, eventualità che si realizzò, invece, dopo la caduta, proprio a causa del disordine generato da essa, che aveva portato con sé l'offuscamento della capacità di leggere la scrittura interiore presente nel cuore dell'uomo; per questo fu opportuno che la legge scritta producesse una chiarificazione ed una esplicitazione della legge divina, in modo che l'uomo leggesse e sentisse con i sensi del corpo quelle norme grazie alle quali potesse essere orientato verso la rettitudine della giustizia, sebbene l'obbligo di obbedire provenisse comunque dalla legge di natura che è *indita*.<sup>563</sup>

---

<sup>562</sup> Cf. *ibid.*, concl., vol. III, p. 819: «obligatio mandatorum Decalogi respicit triplicem statum, videlicet statum naturae institutae et statum naturae lapsae et statum legis scriptae, ita quod statum legis scriptae respicit simpliciter explicite, ubi lucide vel distincte illa decem mandata a Deo fuerunt pronuntiata et scripta. – Statum vero naturae lapsae respicit obligatio mandatorum Decalogi implicate secundum duo praecepta iuris naturalis, quae natura semper dictabat, videlicet quod faceret alii quod sibi vellet fieri, et non faceret alii quod sibi nollet fieri».

<sup>563</sup> Cf. *III Sent.*, d. 37, a. 1, q. 3, concl., vol. III, p. 819: «Statum autem naturae institutae respiciebat quodam modo implicate, quodam

Dato quindi che il decalogo esprime la legge naturale e la legge divina, che si riassume nella carità, si può desumere che il vincolo della carità non riguarda soltanto gli appartenenti alla Chiesa, ma tutti gli uomini, e si configura come il principio fondamentale che deve regolare i rapporti sociali, svolgendo anche una funzione ordinatrice.<sup>564</sup> Esso compete a quella dimensione affettiva e volontaria attraverso la quale si esprime, si rivela e si compie nel modo più proprio e specifico la libertà dell'uomo, che rappresenta al grado più elevato e compiuto l'immagine divina, così che il primato della carità trova nella dottrina dell'esemplarismo la sua radice ontologica più evidente e la trattazione relativa alla povertà e alla proprietà dischiude una prospettiva che si allarga alle relazioni sociali e mostra il suo fondamento antropologico e filosofico.

---

modo explicite. Quaedam enim sunt praecepta ordinantia ad Deum, quaedam vero ordinantia ad proximum. Ad praecepta namque illa quae ordinant ad Deum, explicite obligabatur homo in statu naturae institutae, ubi idoneus erat et dispositus ad colendum Deum integre et perfecte. Ad mandata vero, quae ordinant ad proximum, obligabatur implicite, pro eo quod necessitas explicandi mandata illa ortum habet ex multiplici deordinatione, quae subsecuta est ex prima transgressione» e *ibid.*, vol. III, pp. 819-820: «obligatio mandatorum Decalogi radicaliter sequitur legem naturae, sed quantum ad explicationem sequitur legem Scripturae. — Explicatio enim plenaria mandatorum Decalogi opportuna fuit secundum statum peccati propter obscuracionem luminis rationis et propter obliuationem voluntatis. Quia enim voluntas corrupta prompta erat ad multiplicem deordinationem, oportebat, eam religari per multiplicia mandata. Rursus, quoniam scriptura cordis interior propter peccatum erat obnubilata, et homo, qui fuerat spirituali mente praeditus, effectus erat sensibilis et carnalis; opportunum erat, ut exterius legeret et audiret per sensus corporis ea, per quae posset in rectitudinem iustitiae regulari. Et ideo explicatio et distinctio mandatorum Decalogi spectabat ad legem scriptam, quamvis obligatio spectaret ad legem inditam».

<sup>564</sup> Cf. *III Sent.*, d. 29, a. u., q. 1, concl., vol. III, p. 639: «ipsi caritati maxime competit ratio ordinis».



Il terzo tipo di comunione dei beni mondani è originato, sancito e disciplinato dalle forme del diritto civile positivo ed è quello per il quale una comunità più o meno grande di persone possiede qualcosa in comune, a cui tutti i membri possono attingere e di cui beneficiano, come avviene nel caso di una comunità civile o politica che, nel momento in cui costituisce uno stato, possiede dei beni in comune, o anche nel caso di un'associazione mercantile o militare che condivide i profitti e le perdite, o ancora nel caso di una famiglia indivisa che ha un'eredità e un patrimonio comune.<sup>565</sup>

Si tratta, quindi, di una proprietà comune, regolata dalle norme del diritto umano positivamente istituito, la quale implica anche una forma di proprietà individuale, perché ognuno dei membri della comunità ha il diritto di percepire, e riceve di fatto, la sua parte di patrimonio o di reddito, a seconda dei casi, dalla partecipazione alla comunità stessa.

Anche in questo caso Bonaventura esamina la compatibilità della forma di proprietà in questione con la natura dell'individuo, con la liceità della rinuncia e con la perfezione evangelica e ritiene che questa forma di *communitas* è in sé del tutto lecita e non implica intrinsecamente alcuna forma di peccato e nello stesso tempo non è né necessaria per la natura umana né obbligatoria, mentre è incompatibile con la perfezione evangelica, perché non è soltanto una forma di proprietà comune, che sarebbe conciliabile con la perfezione, ma include una forma di proprietà privata, per cui deve essere rifiutata da chi voglia perseguire la strada della

---

<sup>565</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 10, 15, vol. VIII, p. 309: «Tertia est communitas, quae manat ex iure civilitatis mundanae, qua fit, ut unius imperii, regni vel civitatis una fiat respublica, vel unius societatis, ut mercatorum vel pugnatorum, commune fiat lucrum vel damnum, vel unius indivisae familiae una sit communis hereditas».

perfezione, perché implica situazioni che pongono ostacoli alla realizzazione del bene e favoriscono l'attuazione del male.<sup>566</sup>

La quarta forma di possesso comune trova il suo fondamento nello *ius dotationis ecclesiae*, di cui godono i ministri della Chiesa e i poveri, diritto che prevede che tutti i beni attribuiti alle chiese siano dedicati a Dio e quindi possano e debbano essere utilizzati per sostenere chi si occupa del servizio divino e chi si trova in stato di indigenza.<sup>567</sup> La rinuncia a questo tipo di *communitas rerum temporalium* non è necessaria per la perfezione evangelica, perché tale comunione di beni trae origine da un diritto divinamente istituito, secondo il quale chi vive prestando un servizio sacro deve vivere di esso, così che non deve necessariamente rinunciare ad essa chi vuole essere perfetto, ma è preferibile che ciò avvenga, perché tale *ius* non è solo di origine divina, ma anche umana, e non soltanto spirituale, ma anche temporale, e, pur escludendo la proprietà personale, include quella comune. Bonaventura spiega, infatti, che ogni membro delle chiese collegiate dotate di possedimenti può esercitare diritti connessi non solo all'uso, ma anche al dominio, come intraprendere un'azione legale in relazione a tali beni, che è una forma di partecipazione al *dominium* sul bene.<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup> Cf. *ibid.*: «huic communitati renuntiare est de perfectionis evangelicae necessitate, quia talis communitas personalem includit proprietatem, quae manat ex iure humanitus instituto, cui etiam annexa sunt quae occasionaliter inducunt difficultatem ad bonum et proutem ad malum, ac per hoc perfectioni evangelicae adversantur».

<sup>567</sup> Cf. *ibid.*, 10, 16, vol. VIII, p. 309: «Quarta communitas est, quae manat ex iure dotationis ecclesiae, qua fit, ut omnia bona, quae conferuntur ecclesiis, Domino dedicentur ad communem sustentationem ministrorum suorum et pauperum. Et haec communitas est in omnibus ecclesiis collegiatis habentibus possessiones».

<sup>568</sup> Cf. *ibid.*, vol. VIII, pp. 309-310: «huic communitati renuntiare non est perfectioni necessarium, quia teneri potest salva perfectione, sicut apparet in praelatis et Religiosis perfectis et sanctis; quia talis

La descrizione di questa *communitas* serve a Bonaventura per ribadire la sua posizione in merito alla relazione tra proprietà e perfezione, dichiarando che la proprietà comune è compatibile con la perfezione, ma per raggiungere il vertice di essa è più opportuno rinunciare non solo alla proprietà privata, ma anche a quella comune,<sup>569</sup> come prescrive la regola francescana nell'interpretazione datane da Gregorio IX, fatta propria da Bonaventura.

La quadruplice distinzione serve inoltre al maestro francescano per opporsi alla concezione di Gerardo di Abbeville relativa alla natura del possesso dei beni ecclesiastici, in quanto Gerardo aveva dichiarato che essa non comporta una forma di vero *dominium*, essendo soltanto una *dispensatio*, una forma di amministrazione di ciò che non è proprio, ma di Dio, mentre Bonaventura sostiene che la Chiesa possiede veramente dei beni ed

---

*communitas ex iure manat divinitus ordinato, ut de altari vivat qui altari deservit, et illis sint omnia communia, quibus est cor unum et anima una, unus pater spiritualis et una norma vivendi. Huic tamen communitati renuntiare non est perfectioni contrarium, quin potius facit ad perfectionis evangelicae cumulum, pro eo videlicet, quod talis communitas, quamquam manet ex iure divino, manat etiam ex humano, et quia non solum est spiritualis, verum etiam temporalis, et quia, licet in ea excludatur personalis proprietas, includitur tamen proprietas collegialis, cuius etiam quaelibet persona de collegio particeps esse dignoscitur non solum quantum ad usum, verum etiam quantum ad dominium, dum unusquisque ipso iure actionem habet ad res ecclesiae suae recuperandas et exceptionem ad defendendas; quod vere declarat, dominii rerum ipsarum agentem vel excipientem aliquammodo esse participem».*

<sup>569</sup> Cf. *ibid.*, 7, 16, vol. VIII, p. 277: «Christum et Apostolos imitari non solum quoad abdicationem proprietatum, verum etiam quoad extremam temporalium rerum penuriam, quae consistit in carentia possessionum et pecuniarum, non solum est licitum, sed et laudabile et perfectum. Non tamen ex hoc debet vel potest inferri, quod abdicatis rerum proprietatibus, possidere aliquid in communi sit imperfectum».

esercita *dominium* su di essi e negarlo mette in discussione il potere della Chiesa stessa.<sup>570</sup>

#### 4.5 Usus e dominium

L'undicesimo capitolo dell'*Apologia pauperum* è appositamente dedicato a difendere l'ordine dei frati minori dall'accusa che nella loro professione e nel loro stile di vita non ci sia una vera rinuncia all'appropriazione di beni mobili e immobili, sia in proprio che in comune, e che i frati stessi siano in realtà artefici di una finzione ingannatrice, con una risposta che ha presente in particolare le motivazioni addotte da Guglielmo di Saint-Amour e di Gerardo di Abbeville;<sup>571</sup> è proprio procedendo in questa direzione che il dottore francescano giunge a produrre alcune argomentazioni di grande rilievo per la determinazione sia del concetto di povertà sia del ruolo che vi gioca la volontà, con un'immediata ricaduta sulla possibilità di definire la proprietà in

---

<sup>570</sup> Cf. GERARDUS DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium perfectionis christianae...*, cit., p. 99: «quis aliquem regis dispensatorem, si nihil omnino haberet praeter dispensationem, quae ei cotidie auferri valeat, aestimavit divitem? Ministri Dei solum rerum ipsius sunt dispensatores, non domini, non possessores» e p. 100: «Etsi videtis nos habere multas divitias, ne nos credatis exemptos a paupertate, quia non sunt bona nostra; procuratores harum sumus, non domini; pauperes enim sumus, quia nihil omnino habemus, sed rerum Domini nostri commissa est nobis dispensatio, qui pro eo legatione fungimur»; cf. *Apologia pauperum*, 11, 4, vol. VIII, p. 312. Su questi temi, cf. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita...*, cit., pp. 67-69 e 96-97.

<sup>571</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 1, vol. VIII, p. 311: «quia in totam Christi pauperum Religionem venenatorum eloquiorum tela convertit eorumque professioni erroris et simulationis crimen impingit; necesse habemus ipsius procacitati resistere, non quia velimus maledictiones pro maledictionibus reddere, sed quia sacram Religionem intendimus ab obiectis criminibus excusare».

base ad una presa di posizione soggettiva e ad un'autonoma decisione dell'individuo, produttrice di conseguenze giuridiche.

In primo luogo Bonaventura risponde che il papa ha approvato la regola francescana e disprezzare la professione francescana significa disprezzare l'approvazione che essa ha ricevuto.<sup>572</sup> In secondo luogo all'accusa di un sentimento di superiorità proprio dei frati per la loro scelta di povertà, Bonaventura risponde che ciò è falso e frutto non solo di insipienza, ma di cattiveria, perché la scelta dell'Ordine permette sì di vivere secondo la perfezione cristiana, ma ciò non significa anteporre il proprio stato a quello di chi non appartiene all'Ordine, innanzi tutto perché c'è una gerarchia di gradi e di funzioni nella Chiesa, che viene riconosciuta e rispettata, e poi perché i francescani non pretendono l'esclusività della perfezione.<sup>573</sup>

Dopo queste difese più generali, Bonaventura affronta l'argomentazione più insidiosa e pericolosa di Gerardo, che è quella relativa all'impossibilità di distinguere *dominium* e *usus* a proposito delle cose che si consumano con l'uso, per cui è ridicolo, secondo il maestro secolare, sostenere che i francescani esercitano soltanto l'uso, mentre la proprietà rimane dei donatori: «dicere vero, quod usus tantum vester est, dominium eorum, qui dederint, quousque vetustate consummantur, aut ciborum, quousque in ventrem reconditi fuerint, omnibus ridiculum videbitur, maxime cum eorum, quae per ipsum usum penitus consumuntur, ab usu dominium nullatenus inter homines distinguatur».<sup>574</sup>

Come nota Roberto Lambertini, ciò che risulta insostenibile a Gerardo è la possibilità di separare *usus* e *dominium* nei rapporti tra gli uomini, mentre egli accetta tale separabilità a livello teologico, considerando legittimo attribuire a Cristo il *dominium* dei

---

<sup>572</sup> Cf. *ibid.*, 11, 2, vol. VIII, p. 311.

<sup>573</sup> Cf. *ibid.*, 11, 3, vol. VIII, p. 311.

<sup>574</sup> GERARDUS DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium perfectionis christianae...*, cit., p. 133.

beni ecclesiastici, dei quali gli uomini di Chiesa sono solamente amministratori, sulla base di un concetto di proprietà, secondo il quale essa è veramente presente soltanto quando il possesso di un bene implichi su di esso un diritto assoluto e sia finalizzato al vantaggio del proprietario stesso; e in base a ciò il maestro secolare ritiene che il rapporto dei francescani con i beni mondani non sia così speciale come essi vogliono sostenere, ma che sia simile a quello degli altri ecclesiastici, almeno nel senso che anch'essi vivono dei beni della Chiesa.<sup>575</sup>

Bonaventura rifiuta l'idea che gli ecclesiastici secolari siano più beati e da preferire perché fanno uso di beni che appartengono al dominio celeste, mentre i francescani godrebbero di beni soggetti a dominio terreno e sostiene, come si è già detto, che la Chiesa, compresi gli ecclesiastici secolari, è titolare di un vero e proprio dominio sulle cose temporali.<sup>576</sup>

Bonaventura risponde poi in modo articolato, data l'importanza che riveste per lui tale questione, indicando quattro possibilità di rapporto con i beni mondani e cioè *proprietas*, *possessio*, *ususfructus* e *simplex usus*, anche se in realtà nella sua trattazione prende in considerazione soltanto la proprietà e l'uso, e afferma che la vita umana è possibile senza i primi tre tipi di rapporto con i beni, mentre è impossibile vivere senza il quarto e quindi nessuna professione religiosa può rinunciare del tutto all'uso delle cose materiali, in modo che per i frati che fanno il voto della povertà estrema è bene scegliere la rinuncia totale al *dominium* sulle cose, e accettare un *usus* limitato e ristretto di beni di proprietà altrui loro concessi, perché questo è per Bonaventura il significato delle parole della regola di Francesco che vietano ai frati di appropriarsi di case, luoghi o di qualsiasi altra cosa.<sup>577</sup> Tale

---

<sup>575</sup> Cf. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita...*, cit., pp. 67-71.

<sup>576</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 4, vol. VIII, pp. 311-312.

<sup>577</sup> Cf. *ibid.*, 11, 5, vol. VIII, p. 312: «intelligendum est, quod cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem,

interpretazione, per il santo di Bagnoregio, è suffragata da quella data da Gregorio IX nella *Quo elongati*, cui Bonaventura fa appello per affermare la legittimità della separazione tra proprietà e uso e attribuire al papa l'avocazione a sé e alla Chiesa dei beni di cui i frati fanno uso per le loro necessità, con la concomitante proibizione della proprietà non soltanto ai singoli, ma anche alla comunità.<sup>578</sup>

Bonaventura, però, non può fermarsi a queste affermazioni, perché le obiezioni che sono state rivolte all'Ordine sono più sottili e allora anch'egli va più a fondo nella determinazione delle argomentazioni che permettono di sostenere un tipo di rapporto con i beni mondani in cui la proprietà sia effettivamente e in ogni caso separata dall'uso. Una prima obiezione in proposito proviene da un principio del diritto civile ed è quella secondo la quale l'uso non può essere separato in perpetuo dal dominio, perché altrimenti, con un ritardo all'infinito dell'esercizio di dominio, sarebbe vanificato il titolo di proprietà effettiva ed essa sarebbe una parola vuota, in quanto il proprietario non avrebbe alcun vantaggio né beneficio reale dall'essere proprietario di qualcosa.<sup>579</sup>

---

possessionem, usufructum et simplicem usum; et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans usum. Verum ei professioni, quae sponte devovit Christum in extrema paupertate sectari, condecens fuit universaliter rerum abdicare dominium arctoque rerum alienarum et sibi concessarum usu esse contentam. Unde et in ipsorum Regula continetur: 'Fratres nihil sibi approprient, nec domum nec locum nec aliquam rem'. Cf. FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula bullata*, cit., c. 6, pp. 368-369.

<sup>578</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 6, vol. VIII, p. 312.

<sup>579</sup> Cf. *ibid.*, 11, 7, vol. VIII, p. 312: «Quodsi forte his quisquam conetur obsistere, ex eo quod iure cautum est, usum non posse perpetuo a dominio separari; respondebimus, quod lex illa civilis non habet hic locum, quia hoc ideo ius civile decrevit, ne dominium inutile videatur ac per hoc inanis sit nominis». Cf. *Digesta*, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. I:

Bonaventura risponde che, nel caso della proprietà dei beni usati dai francescani attribuita al papa, non è vero che il proprietario, cioè il papa, non trae nessun vantaggio reale dai beni da lui posseduti, perché ne ottiene un vantaggio spirituale e acquisisce merito, poiché viene in aiuto ai frati, concedendo loro l'uso dei beni, e permette loro nello stesso tempo di esercitare la virtù della povertà, che corrisponde al voto da loro pronunciato.<sup>580</sup> Si evidenzia qui che Bonaventura risponde ad un problema giuridico con motivazioni morali e teologiche, dando luogo ad una mescolanza di diritto e teologia,<sup>581</sup> che cambia la prospettiva dell'obiezione posta, ma fa parte dell'universo teologico bonaventuriano, nel quale gli effetti morali ed escatologici hanno una valenza ontologica che viene presa in considerazione sempre all'interno del quadro della creazione e del suo ordine.

La seconda obiezione affrontata è quella relativa all'inseparabilità di uso e dominio per i beni che si consumano quando vengono usati.<sup>582</sup> Bonaventura nega che uso e dominio non possano essere separati, ricorrendo ad argomentazioni desunte dal diritto romano; in particolare si rifà ad una norma delle *Institutiones* secondo la quale quando un *filius familias*, cioè un figlio non emancipato e ancora sottoposto all'autorità del *pater*

---

*Institutiones*, recognovit Paulus Krueger, *Digesta*, recognovit Theodorus Mommsen retractavit Paulus Krueger, Weidmann, Hildesheim 1988, [d'ora in poi *Digesta*], lib. VII, tit. 1, 3, p. 127: «Ne tamen in universum inutiles essent proprietates semper abscedente usu fructu, placuit certis modis extinguere usum fructum et ad proprietatem reverti».

<sup>580</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 7, vol. VIII, p. 312: «retentio dominii huiusmodi rerum cum concessione usus facta pauperibus non est infructuosa, cum sit patri pauperum meritoria et professioni filiorum Christo famulantium opportuna».

<sup>581</sup> Cf. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana...*, cit., p. 134.

<sup>582</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 7, vol. VIII, p. 312: «Nec obstat quod adversarius obiicit de rebus, quae usu consumuntur, quod in eis proprietas non separatur ab usu».



*familias*, riceve dal padre una somma di denaro e ne fa uso non ne diviene mai proprietario;<sup>583</sup> si tratta del *peculium profectitium*, così chiamato perché appunto proviene dal padre rimanendo di sua proprietà, mentre il figlio ne ha solo l'amministrazione. Per Bonaventura lo stesso tipo di situazione si presenta nel rapporto tra l'ordine dei frati minori e il papa, nel senso che essi sono direttamente soggetti all'obbedienza al papa e affidati alle sue cure in base ad un diritto speciale, mentre per un diritto comune tutti i fedeli di Cristo sono figli del sommo pontefice; perciò altri uomini di Chiesa sono come figli emancipati, che possono disporre, beninteso senza dilapidarli, dei beni delle loro chiese sulla base dell'autorità loro concessa secondo il diritto stabilito, invece, i frati minori sono come dei figli minorenni, totalmente affidati al governo del padre, e non possono esercitare un proprio diritto di dominio sulle cose che vengono loro offerte per sostentarsi, ma si intende che il dominio di tali cose è del papa, che è padre dei poveri di Cristo, che concede loro l'uso.<sup>584</sup> Bonaventura fa qui ricorso al diritto civile per avvalorare la tesi di una condizione particolare dei frati minori,

---

<sup>583</sup> Cf. *Institutiones*, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. I, cit., lib. II, tit. 9, p. 16.

<sup>584</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 7, vol. VIII, p. 312: «Sic et de Ordine huiusmodi pauperum respectu Romanae Ecclesiae intelligi debet. Sunt quippe de iure communi omnes Christi fideles summi Pontificis filii, peculiari tamen quodam iure hi sunt eius obedientiae subditi et curae commissi; et ideo, cum alii sint tanquam filii emancipati, quibus licet auctoritate iuris eis indulta de bonis ecclesiarum suarum sine dilapidatione disponere, hi sunt tanquam parvuli et filii familias totaliter ipsius regimini deputati. Propterea, sicut lege cavetur, quod 'filius familias nec retinere nec recuperare posse possessionem rei peculiaris videtur', sed patri per eum quaeritur; sic et in his pauperibus intelligendum est, quod rerum eisdem collatarum ad sustentationem ipsorum patri pauperum deputetur dominium, illis vero usus». Cf. *Digesta*, lib. L, tit. 17, reg. 93, p. 923: «Filius familias neque retinere neque recipere neque apisci possessionem rei peculiaris videtur».

legata ad una scelta specifica della loro volontà di seguire la Regola di Francesco, nonché alla volontà del papa di accettare la condizione di proprietario dei beni da loro semplicemente usati, non per trarne un vantaggio materiale, ma per rendere possibile la realizzabilità della loro povertà apostolica, consistente nell'assenza di proprietà.

Già in queste argomentazioni sta emergendo, anche se ancora in modo piuttosto implicito, il ruolo esercitato dalla volontà, operante una libera scelta, nella possibilità di istituire un rapporto con i beni mondani connotato dalla povertà, che è vista come strumento capace di assicurare e praticare libertà in tale rapporto. Nell'esempio del *filius familias* la condizione relativa alla proprietà è stabilita oggettivamente dalla legge e prescinde dalle intenzioni dei soggetti coinvolti, ed è questa stabilità e questa sicurezza che Bonaventura rivendica per la situazione dei frati minori, con la differenza che in questo caso la relazione speciale di figli non emancipati dei francescani non si origina dalla natura o dall'età e non ha un termine, ma è una condizione senza scadenza generata dalla volontà dei soggetti che la pongono in essere.

La funzione realizzata dalla volontà viene esplicitamente dichiarata nel passo successivo a quello appena esaminato, nel quale Bonaventura spiega che per capire la posizione dei frati minori bisogna considerare l'intero loro Ordine come una sola persona a riguardo della rinuncia alla proprietà e paragonare il rapporto esistente in merito tra l'Ordine e il papa a quello esistente tra un monaco, o un qualunque religioso che aderisce a una regola che prevede il voto di povertà, e la comunità alla quale egli appartiene;<sup>585</sup> così come qualsiasi bene, che si consuma con l'uso,

---

<sup>585</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 8, vol. VIII, p. 313: «quemadmodum essenziale cuilibet Religionis statui esse dignoscitur, quod nulla persona privata possideat aliquid proprium; sic nec huiusmodi pauperum Religio tota, quae quidem quantum ad abdicationem proprietatis censetur sicut

donato a un monaco non diviene sua proprietà personale, ma viene posto sotto il *dominium* dell'intera comunità e soggiace alle disposizioni dell'abate, a prescindere dall'intenzione del donatore, allo stesso modo ciò che viene donato ai frati minori non diventa loro proprietà personale, bensì passa sotto il *dominium* del papa e della Chiesa romana; ma ciò che il *doctor seraphicus*, ministro generale dell'Ordine, evidenzia al di sopra di ogni altra argomentazione è che il rapporto che si istituisce tra i frati e i beni è dovuto alla loro intenzione di non acquisire alcuno *ius* né alcuna *proprietas* su di essi.<sup>586</sup>

In questo punto ed in altri successivi Bonaventura esprime con nettezza la sua convinzione che la volontà è la protagonista del rapporto con i beni mondani e dipende da un suo atto istitutivo la creazione di un rapporto di *dominium* e di *proprietas* ed in base a questa convinzione difende la reale e non fittizia povertà dei frati minori, i quali con un atto di volontà rifiutano la proprietà di ciò che usano, in modo che essa non possa in nessun caso essere loro attribuita, come dichiara anche nell'*Epistola de tribus*

---

una persona». Cf. GRATIANUS, *Decretum seu concordia discordantium canonum*, p. II, c. XII, q. 1, c. 11, PL 187, 887B-888A.

<sup>586</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 8, vol. VIII, p. 313: «Quemadmodum igitur monachus vel quivis Religiosus utitur vestibibus, calceamentis et cibis ac ceteris, quae usu consumuntur, ita tamen quod nihil sibi appropriat quoad privatum dominium, nec propter talem usum efficitur proprietarius, quia proprietas semper collegio reservatur; sic et de collegio istiusmodi pauperum summoque Pontifice intelligere debet quicumque de professione ipsorum sentire vult tam vere quam pie. Et propterea, sicut illud quod datur monacho, qualiscumque sit intentio dantis, non in ipsius transit dominium, sed totius collegii et subiacet dispositioni abbatis, etiam si dans nihil de collegio cogitet; quidquid datur congregationi Minorum Fratrum in ius, dominium et proprietatem summi Pontificis et Romanae Ecclesiae transit; praecipue cum ipsi Fratres ius seu proprietatem rei alicuius sibi acquirere nulla ratione intendunt».

*quaestionibus ad magistrum innominatum*, in cui si spinge a dichiarare irrilevante il fatto di sapere a chi appartengano i beni mobili usati dai frati, in quanto è sufficiente sapere che non sono di nessun frate né dell'Ordine in quanto tale, grazie all'attestazione che ne dà la coscienza.<sup>587</sup>

#### 4.5.1 *Proprietà e uso nell'Epistola de tribus quaestionibus*

In questo scritto, redatto quando ancora non era ministro generale, l'autore risponde alle perplessità di un maestro, di cui non dice il nome, su tre articoli della Regola dei frati minori a proposito della povertà, del lavoro manuale e degli studi praticati da allievi e maestri.<sup>588</sup> Per quanto riguarda la povertà, la questione è se i frati siano in contrasto con la Regola nel loro rapporto con i doni che ricevono e con i beni di cui si servono.<sup>589</sup> Nell'epistola Bonaventura usa un'argomentazione che non verrà ripresa nell'*Apologia* e cioè che nell'intenzione del donatore che vuol beneficiare i frati non c'è la volontà di nuocere alla loro anima con un atto che contravvenga alla Regola e alla loro professione, per cui chi dona, anche se dà ad altri l'incarico di utilizzare del denaro per venire incontro alle necessità dei frati, resta comunque padrone di esso e lo stesso intermediario non ne diventa mai padrone, ma ne resta sempre un amministratore.<sup>590</sup> Bonaventura mette qui in

---

<sup>587</sup> Cf. BONAVENTURA, *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, in ID., *Opera omnia*, cit., vol. VIII, pp. 331-336, [d'ora in poi *Epistola de tribus quaestionibus*], 6, alla p. 333.

<sup>588</sup> Cf. *ibid.*, 1, vol. VIII, p. 331.

<sup>589</sup> Cf. *ibid.*

<sup>590</sup> Cf. *ibid.*, 4, vol. VIII, p. 332: «Quodsi dicas, quod dominus simpliciter et absolute dare intendit Fratribus, dico et ego, quod nullus sanae mentis dare intendit Fratribus, nisi prout competit Regulae et professioni eorum. Quis enim daret eis eleemosynam, ut eos faceret perdere vitam aeternam? Dat ergo eo modo, quo Fratribus expedit, scilicet committendo alicui, qui per se eam dispenset in his rebus, quas

risalto l'importanza dell'intenzione del donatore, che è determinante per l'interpretazione del valore della donazione e della possibilità di liceità di ricezione da parte dei frati. L'intenzione di non danneggiare la salute spirituale dei frati fa sì che la donazione non possa in alcun caso intendersi come *simpliciter et absolute* e quindi la volontà è decisiva per produrre un effetto reale nel rapporto con le cose, perché è la volontà del donatore che non permette di dare luogo ad una situazione di *proprietas* o di *dominium* nella relazione tra i frati e ciò che viene da loro ricevuto.

Anche poco dopo fa riferimento alla coscienza dei frati come elemento discriminante per decidere se essi accettano o no denaro direttamente o per interposta persona, perché dipende dalla volontà dei frati di non considerare in nessun modo di loro proprietà il denaro che sia stato affidato da qualcuno ad un mediatore per venire incontro alle loro necessità.<sup>591</sup> È interessante che Bonaventura chiami a testimone la coscienza dei frati, perché in questo modo conferma che solo essa può decidere se essi si discostano dalla Regola oppure no, perché solo nell'interiorità della coscienza è possibile sapere quale sia la vera intenzione dei frati, che produce poi effetti esteriori determinanti, quando viene esplicitata con lo scopo di istituire e disciplinare rapporti giuridici.

Certo questo appello alla coscienza è un argomento che può essere fatto valere soltanto con un interlocutore che ha fiducia in Bonaventura, come sembrerebbe essere il maestro innominato a cui egli scrive, ma non poteva essere usato con chi non credeva assolutamente nella buona fede dei frati e li accusava di essere degli ipocriti e, infatti, nell'*Apologia* tale argomento non viene

---

Fratribus licet accipere, et sic pecunia illa, per quorumcumque manus transeat, nullo modo spectat ad Fratres, quia semper est primi domini».

<sup>591</sup> Cf. *ibid.*: «nec per se nec per interpositam personam' [Fratres] eam [= pecuniam] recipiunt. Fateor coram Deo, ita esse verum in conscientiis Fratrum». Cf. FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula bullata*, cit., c. 4, p. 368.

riproposto, ma vi si fa riferimento ad una volontà capace di produrre effetti giuridici, e del resto nella stessa *Epistola de tribus quaestionibus* Bonaventura sente il bisogno di superare la questione di fiducia e chiama in causa la *Quo elongati* e la collaborazione di Gregorio IX con Francesco nella formulazione della Regola, nonché la perizia di tale papa in diritto civile e canonico e la sua conoscenza delle intenzioni dello stesso Francesco;<sup>592</sup> nella bolla il papa affermava che l'intermediario è un rappresentante non dei frati ma del donatore o di colui che riceve il pagamento, quindi è sulla base di queste affermazioni che bisogna intendere la relazione che si istituisce con gli intermediari e quando i frati presentano a chi voglia fare un'elemosina un *nuntius*, questi è inteso da loro come rappresentante del donatore e non hanno intenzione di utilizzarlo per impadronirsi del denaro; è come se comunicassero sempre al donatore quale sia il ruolo del *nuntius*, così che, anche quando non lo dicono esplicitamente, quelle parole sono pur sempre presenti *in corde*, cioè la loro intenzione è quella ed è essa che qualifica e determina la situazione fattuale come una condizione di non appropriazione del denaro;<sup>593</sup> così Bonaventura torna a fare appello alla coscienza dei frati, che viene confermata come il luogo operativo della volontà che produce l'effetto reale, tanto reale da salvare le loro anime.<sup>594</sup> È certo quindi che, se non si tiene nel debito conto l'interiorità dell'uomo e il primato attribuito alla dimensione dell'*affectus* e alla *voluntas*, ci si preclude la possibilità di comprendere la serietà dell'argomentazione bonaventuriana e il senso delle sue affermazioni.

---

<sup>592</sup> Cf. *Epistola de tribus quaestionibus*, 5, vol. VIII, p. 332.

<sup>593</sup> Cf. *ibid.*

<sup>594</sup> Cf. *ibid.*: «Quis igitur tam improbus est, ut impugnare audeat hanc veritatem, per tantorum virorum conscientiam sanam et discretam, per tantam rei evidentiam, et ut nihil desit, per Sedem apostolicam confirmatam?».

La volontà è lo strumento più importante di cui l'uomo dispone per esercitare la sua libertà, la quale lo rende immagine di Dio e gli conferisce il massimo di dignità al di sotto di Dio, ed è con la volontà che si può dominare il rapporto con le cose, restaurare, non senza la grazia, la piena *rectitudo*, propria della *natura condita* e perduta con il peccato originale, e realizzare pienamente quella libertà che ha bisogno della povertà per rendere veramente *dominus* l'uomo nei confronti di sé stesso e delle altre creature del mondo.

La signoria consegnata all'uomo all'atto della sua creazione non consiste nella possibilità di appropriarsi delle cose in modo indiscriminato, ma significa una fruizione condivisa con i propri simili, e il *dominium*, nello stato di *natura lapsa*, viene attuato nel modo più perfetto se non viene praticato sui beni, ma sui propri atti con l'esercizio della volontà, che avendo un pieno *dominium* sugli oggetti, in quanto può dirigersi verso tutti i generi di appetibili, cioè verso il *delectabile*, il *conferens* e l'*honestum*, sceglie di non trascurare mai l'*honestum* in vista degli altri, ma cerca il *bonum honestum* congiuntamente al piacevole e al giovevole, secondo i dettami della natura che indirizza verso i tre appetibili insieme e non per scissione, in consonanza con la legge divina.<sup>595</sup>

Riprendendo in considerazione l'*Epistola de tribus quaestionibus*, a proposito dell'uso dei libri, e quindi in generale dei beni mobili, si ritrova l'affermazione cui si è fatto riferimento in precedenza, con la quale Bonaventura dichiara che la Regola non vieta di avere rapporti con i beni, cosa che sarebbe folle e insana, ma di non appropriarsi di nulla e che, chiunque sia il proprietario dei beni che usano i frati, certamente non è nessuno di essi e questo basta alla tranquillità della sua coscienza, proprio sulla

---

<sup>595</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 3, a. 1, arg. 12, vol. V, p. 167: «triplex est ratio appetibilis, scilicet honestum, conferens et delectabile; sed ubicumque sunt ista tria, illud est consonum legi Dei». Cf. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. u., q. 1, concl., vol. II, p. 593.

base della certezza del rifiuto volontario di essi, anche se subito dopo, per evitare che questo sembri un tentativo di evitare la domanda sulla proprietà di tali beni, ricorda che il papa ha conferito al cardinale protettore dell'Ordine ogni potere e autorità sui beni mobili usati dai frati.<sup>596</sup>

È chiaro che il contesto della lettera e quello dell'*Apologia* sono radicalmente differenti, dato che la prima è il documento di una relazione personale, scritto quando ancora Bonaventura non era ministro generale, nel quale il francescano può usare toni e argomentazioni confidenziali, come il richiamo alla sua coscienza, mentre la seconda è la difesa ufficiale dell'Ordine da parte del suo superiore ufficiale, pubblicata dopo quasi vent'anni dall'inizio della polemica, durante un periodo di recrudescenza di attacchi verso i mendicanti; però si segnala un filo conduttore unitario, come motivazione essenziale in entrambi gli scritti, che è costituito dal richiamo all'atto interiore di una libera volontà di scelta nel rifiuto di possedere beni, capace di avere efficacia esteriore, ed è questo il dato teorico importante, che trova supporto nelle opere di riflessione filosofica e teologica, come i *Commentaria* e il *Breviloquium*, nelle quali viene attribuito un ruolo decisivo e supremo alla volontà.

L'altro dato che emerge è che già nell'*Epistola* è consolidata la concezione della povertà come rinuncia alla proprietà, del resto presente anche nelle *Quaestiones de perfectione evangelica*, e come uso ridotto all'essenziale di quelle cose, compresi gli edifici, che

---

<sup>596</sup> Cf. *Epistola de tribus quaestionibus*, 6, vol. VIII, p. 333: «Cui igitur horum [= rerum mobilium] proprietates assignabitur? Respondeo ego, quod cuiuscumque sit, non est mea nec Ordinis, et hoc mihi sufficit ad meae conscientiae puritatem. Ne tamen hominibus fugam parare videar, dico, harum rerum mobilium gubernatori et protectori Ordinis cardinali potestatem et auctoritatem et providentiam a domino Papa esse concessam».



restano proprietà altrui, uso che viene difeso mostrandone la necessità per la sussistenza stessa dell'Ordine.<sup>597</sup>

#### 4.6 *La rinuncia alla proprietà come atto di volontà*

Il riferimento alla volontà come protagonista di rapporti giuridici e come fondamento della legittimità della concezione dell'assenza di proprietà, intesa come volontaria rinuncia alla proprietà stessa, si ritrova in modo esplicito in altri punti dell'undicesimo capitolo dell'*Apologia pauperum*, nei quali Bonaventura si serve direttamente del diritto civile per mostrare che esso è l'evidente esplicazione della legge naturale.<sup>598</sup> È interessante notare che l'appello al diritto romano non è inteso come risolutivo in sé, poiché esso trova la sua ragion d'essere nel dettame della *lex naturalis*, ma nello stesso tempo questa gli offre un fondamento oggettivo ed universale, così che Bonaventura può far valere l'uso del diritto civile come prova di un'argomentazione che ha un valore assoluto e prescinde dalla relatività di tempi e luoghi, perché si radica nei diritti fondamentali della persona umana. Questa, infatti, è stata presentata da Bonaventura come creatura razionale identificata dalle potenze dell'intelletto e della volontà, che la differenziano dalle altre creature mondane e la qualificano nella sua essenza, per cui l'utilizzo corretto di queste facoltà garantisce la legittimità delle istituzioni che ne discendono.

In questa forma e da questo punto di vista, la volontà di non acquisire diritto di proprietà su alcunché sembra molto simile alla

---

<sup>597</sup> Cf. *ibid.*, 8, vol. VIII, pp. 333-334, e, a proposito delle case e dei conventi in particolare, p. 334: «Quomodo enim posset esse regimen et ordo praelatorum, qui ita districte manet in Ordine beati Francisci, si omnes essent instabiles et vagabundi per orbem?».

<sup>598</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 9, vol. VIII, p. 313: «His autem, quae dicta sunt, suffragatur legis naturalis dictamen evidenter explicatum per iura civilia».

specie del diritto soggettivo secondo la concezione giusnaturalistica dell'età moderna, la quale riteneva che il diritto soggettivo, in quanto originato dalla natura e indipendente dal diritto positivo e dagli ordinamenti giuridici storicamente costituiti, precede il diritto oggettivo. In effetti in Bonaventura la costituzione ontologica dell'uomo, che è essere razionale e in quanto tale dotato di libero arbitrio, che è la facoltà che lo esprime come uomo nel modo più compiuto, postula l'illegittimità della violazione della sua libertà esteriore, — non essendo possibile, come si è visto, la coercizione della libertà degli atti interiori, — perché tale violazione costituirebbe la negazione del suo valore metafisico e della sua identità naturale e mondana; conseguentemente la volontà di rifiutare la proprietà ed i diritti ad essa connessi si potrebbe configurare come un diritto soggettivo di povertà, collegato alla tutela dell'interesse di non essere gravato dai legami conseguenti al diritto di proprietà e alla protezione del corrispondente diritto alla libertà, strettamente legata alla povertà, o, almeno, come una variante o una formulazione del diritto di proprietà, che prevede la possibilità di rifiutarne l'esercizio; tale diritto precederebbe il diritto positivo, orientandolo e ispirandosi allo stato di natura originario, la *natura instituta*, che in questo caso funge da esemplare di riferimento per un sistema di relazioni più consone alla giustizia, con la sua assenza di proprietà privata e della forma di *dominium* corrispondente alla coercizione.

È come se Bonaventura formulasse un diritto di non proprietà, un diritto di povertà, secondo il quale un soggetto ha il potere o la facoltà di non esercitare alcun diritto di proprietà, ovvero identicamente di esercitare un diritto di non-proprietà o di povertà, nella tutela di un proprio interesse, che in questo caso è una forma di libertà e di indipendenza da vincoli più ampia di quella propria di coloro che sono titolari di diritti di proprietà.

Per mostrare che il diritto civile afferma il potere della volontà di accettare o meno l'esercizio di un diritto, Bonaventura si riferisce

alla legge, per la quale la stessa libertà, sommo beneficio, non può essere acquisita da un individuo contro la sua volontà e, ancora più in generale, un beneficio non può essere assegnato a chi non lo vuole accettare,<sup>599</sup> come pure non si può essere costretti a ricevere un dono o ad accettare un'eredità, né nel caso in cui essa sia portatrice di danno né se fosse causa di vantaggi.<sup>600</sup> Questi sono casi in cui è evidente che la volontà del soggetto è ritenuta portatrice di una potestà di scelta, che è riconosciuta e tutelata dall'ordinamento giuridico, ed è titolare di una facoltà in determinati casi insindacabile, per cui deve essere rispettata anche se rifiuta ciò che comunemente è ritenuto un beneficio.

Negli esempi successivi, poi, è ancor più messo in evidenza e direttamente tematizzato il ruolo decisivo ed esclusivo attribuito alla volontà dal diritto civile, in cui si dichiara esplicitamente che per mezzo dell'espressione di consenso o di diniego del solo atto di volontà si stabilisce un determinato tipo di rapporto con un bene, in modo che si acquisisce la proprietà di esso oppure la si rifiuta. Bonaventura fa riferimento alla regola per la quale la sola intenzione è capace di produrre l'acquisizione di un'eredità e questa può essere rifiutata pure con la sola espressione dell'intenzione,<sup>601</sup> come anche un estraneo può diventare erede per un esclusivo atto di volontà e allo stesso modo, per una destinazione contraria, sempre decisa dalla sola volontà, può essere escluso dall'eredità stessa.<sup>602</sup> Il *solus animus*, la *nuda*

---

<sup>599</sup> Cf. *Digesta*, lib. L, tit. 17, reg. 69, p. 922: «Invito beneficium non datur».

<sup>600</sup> Cf. *ibid.*, lib. XXXVI, tit. 1, 55 (53), p. 571. Cf. *Apologia pauperum*, 11, 9, vol. VIII, p. 313: «lege cavetur, quod non potest libertas nolenti acquiri, et quod 'beneficium invito non datur', et quod nemo donatum assequi et damnosam seu lucrosam hereditatem nemo adire compellitur».

<sup>601</sup> Cf. *Digesta*, lib. L, tit. 17, reg. 196, p. 926.

<sup>602</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 9, vol. VIII, p. 313: «sicut rerum universitas, puta hereditas, solo animo acquiritur, ita solo animo

*voluntas* sono titolari di efficacia giuridica determinante *dominium* in una direzione o in un'altra, attribuendo *proprietas* o privandone. A questo proposito, Bonaventura cita inoltre la posizione dottrinale del giurista Giuliano riportata nel *Digesto*, secondo la quale l'esercizio dei diritti di erede non è una questione di fatto, ma una questione di intenzione, così che chi agisce *pro herede*, se pone in essere qualche negozio giuridico in luogo dell'erede, deve farlo secondo la volontà dell'erede.<sup>603</sup>

A ulteriore dimostrazione del fatto che la volontà ha una funzione essenziale ed indispensabile in merito ai diritti di proprietà, Bonaventura cita le parole del giurista Paolo, anch'esse presenti nel *Digesto*, che illustrano la necessaria presenza dell'*affectio tenendi* in colui che deve esercitare una forma di *dominium* su dei beni; infatti, coloro i quali non possiedono la capacità di esercitare compiutamente, consapevolmente e responsabilmente la volontà di possedere qualcosa, come nel caso dei minorenni e dei pazzi, non possono accedere ad una forma di proprietà giuridicamente riconosciuta e regolamentata, se non per mezzo di una deliberazione di un tutore, e neanche se questi soggetti toccassero materialmente e detenessero fisicamente qualcosa, potrebbero essere riconosciuti come proprietari, perché tale situazione sarebbe equiparabile a quella in cui qualcuno ponesse un oggetto in mano ad una persona che dorme, che evidentemente in quel momento non può esercitare nessuna forma di volontà.<sup>604</sup>

---

contrario repudiatur, et sicut nuda voluntate extraneus heres fit, ita ex contraria destinatione statim ab hereditate repellitur».

<sup>603</sup> Cf. *Digesta*, XXIX, tit. 2, 20, p. 440: «et generaliter Iulianus scribit eum demum pro herede gerere, qui aliquid quasi heres gerit: pro herede autem gerere non esse facti quam animi: nam hoc animo esse debet, ut velit esse heres». Cf. *Apologia pauperum*, 11, 9, vol. VIII, p. 313.

<sup>604</sup> Cf. *Digesta*, XLI, tit. 2, 1, p. 697: «Furiosus et pupillus sine tutoris auctoritate non potest incipere possidere, quia affectionem tenendi non habent, licet maxime corpore suo rem contingant, sicuti si

Sulla base di tutti questi riferimenti giuridici, Bonaventura dichiara con forza che nessuno può acquisire *proprietas* o *dominium*, se non manifesta un dichiarato *animus acquirendi*, essendo soltanto la volontà di possedere ciò che può dare luogo ad una forma di proprietà; conseguentemente il maestro francescano conclude che non si può affermare coerentemente che i frati minori siano proprietari di beni, neanche quando vengono materialmente in contatto con essi e se ne servono, perché essi non hanno l'intenzione di possedere e anzi hanno la volontà contraria.<sup>605</sup>

In questo modo Bonaventura ha cercato di portare al livello più estremo e più alto il valore della manifestazione della volontà in merito al rapporto con i beni mondani, ritenendo di poter così salvaguardare la professione del voto francescano di povertà. Tale argomentazione a questo punto mostra il suo fondamento evidente nel primato attribuito alla volontà a livello teoretico, che lo ha portato ad affermare nel *De perfectione evangelica* che noi siamo la nostra volontà,<sup>606</sup> perché egli ritiene che la volontà è la potenza determinante del libero arbitrio e che questo è ciò per cui gli uomini possono venire definiti nel modo più corretto immagini divine. Il libero arbitrio è, quindi, ciò che rivela nel modo più proprio la natura dell'umanità e nello stesso tempo è lo strumento attraverso il quale si può attuare il raggiungimento del fine dell'umanità stessa, che consiste nel recupero di quella *similitudo* di cui era portatrice la *natura condita* e che è stata persa con il

---

quis dormienti aliquid in manu ponat». Cf. *Apologia pauperum*, 11, 9, vol. VIII, p. 313.

<sup>605</sup> Cf. *ibid.*: «Patet igitur per haec verba legis expressa, neminem posse proprietatem sive dominium, immo nec possessionem acquirere, nisi vere, vel interpretative animum acquirendi habeat. Cum igitur Fratres Minores animum acquirendi non habeant, quin potius voluntatem contrariam, etiam si res corpore contingant; nec dominium nec possessionem acquirunt nec rerum huiusmodi possessores vel domini dici possunt».

<sup>606</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 4, a. 2, concl., vol. V, p. 186.

peccato originale. Quest'ultimo ha prodotto una differenza nella natura umana, coinvolgendo la creazione intera, e conseguentemente una differenza nella normatività che regola la condizione umana, per cui sono diventate possibili e legittime forme di rapporti con i beni mondani e forme di potere tra gli uomini che non erano presenti nello stato di *natura instituta*; per questo Bonaventura accetta come legittima la proprietà privata personale e considera come frutto del manicheismo ogni condanna assoluta di essa, ma contemporaneamente produce una forma di normazione parallela per coloro i quali scelgono la strada della perfezione, ed una ancora più rigorosa per quelli che vogliono raggiungere il *culmen perfectionis*, come fanno i francescani. Per questi ultimi il modello della *natura instituta* non rimane in realtà qualcosa di improponibile nello stato di *natura lapsa*, ma assume la forma di un indirizzo almeno in parte praticabile e viene di fatto collegato alla forma di vita praticata da Cristo e dagli apostoli e a quella di Francesco d'Assisi, che, per quanto riguarda l'assenza di proprietà, superano il modello del *dominium* comune dello stato di *natura instituta*.

A sostegno di questi principi, Bonaventura utilizza poi un argomento che poggia su basi autoritative, sostenendo che essi trovano conferma nell'autorità del papa, che è superiore al diritto umano.<sup>607</sup> Citando Gregorio IX, Bonaventura sostiene che Dio ha istituito due grandi cariche, che sono l'autorità pontificia e il potere regio e imperiale; la prima, che riguarda l'ambito spirituale, è superiore alla seconda, che riguarda l'ambito temporale, e la differenza tra di loro è paragonabile a quella tra il sole e la luna.<sup>608</sup>

---

<sup>607</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 10, vol. VIII, p. 313: «His autem robur praebet pontificalis auctoritas, quae tam eminens est, ut omnia iura humana transcendat».

<sup>608</sup> Cf. *ibid.*; per la citazione papale, cf. GREGORIUS IX, *Decretales*, in *Corpus iuris canonici*, cit., lib. I, tit. 33, c. 6, 4, col. 198.

Il dottore francescano procede a mostrare quanto potere possieda l'autorità imperiale, che non è limitata dalle leggi, essendone essa stessa la fonte, con la facoltà quindi di crearle, cambiarle, annullarle; Bonaventura focalizza l'attenzione in particolare su alcune leggi che consentono di mettere tra parentesi un evento, considerandolo come non avvenuto, come la legge che dichiara che un prigioniero di guerra che è stato fatto schiavo, ma poi è ritornato a casa, deve essere considerato sempre libero e presente, come se non fosse mai mancato da casa e non fosse stato fatto mai schiavo.<sup>609</sup> Il potere imperiale, poi, è tale da stabilire che sia accaduto ciò che non è accaduto, come nel caso del *testamentum inofficiosum*, quando, anche se in un testamento non è stato menzionato il figlio postumo, si procede come se fosse stato menzionato.<sup>610</sup>

Chiarito in questo modo il potere imperiale, Bonaventura può sostenere che il potere pontificio, in quanto è maggiore di quello imperiale, può ben disporre che l'uso e il dominio di alcune cose siano considerati separati, benché secondo il diritto civile siano considerati congiunti.<sup>611</sup> Poiché il papa ha dichiarato tale separazione a proposito dei frati minori, bisogna accettare tale decisione.<sup>612</sup> E nemmeno si può invocare una legge canonica per

---

<sup>609</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 10, vol. VIII, p. 313; cf. *Digesta*, lib. XLIX, tit. 15, 4, p. 884: «Eos, qui ab hostibus capiuntur vel hostibus deduntur, iure postliminii reverti antiquitus placuit».

<sup>610</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 10, vol. VIII, p. 313; cf. *Codex iustinianus*, in *Corpus iuris civilis*, cit., vol. II, recognovit et retractavit Paulus Krueger, Weidmann, Dublin/Zürich 1967, lib. III, tit. 28, 3, p. 132.

<sup>611</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 10, vol. VIII, p. 313: «si, inquam, tantum potest regalis potestas, multo fortius pontificalis auctoritas, quantumcumque usus et dominium in aliquibus rebus secundum ius civile censeantur esse coniuncta, decernere poterit, in personis aliquibus esse separata».

<sup>612</sup> Cf. *ibid.*

attaccare lo stato di povertà dei frati, né una precedente decisione pontificia, nel primo caso perché l'autorità papale è superiore a quella dei concili e nel secondo perché un'autorità di pari grado non ha potere sull'omologa successiva.<sup>613</sup>

Bonaventura, inoltre, dà la sua interpretazione alla questione dell'interposta persona che non deve mediare per i frati nella ricezione di denaro, di cui parla la Regola di san Francesco,<sup>614</sup> presentando i due casi possibili riguardo all'interposta persona: o si tratta di un incaricato del donatore che deve rispondere al donatore stesso, oppure è una persona incaricata e autorizzata dai donatori.<sup>615</sup> Se l'interposta persona è un procuratore del donatore, quest'ultimo può disporre del denaro come vuole, può chiedere che gli venga restituito, riprenderselo ed anche agire legalmente per farselo restituire dal procuratore, mentre il beneficiario eventuale non può agire similmente, perché non ha diritti su quella somma di denaro.<sup>616</sup> Questa situazione è compatibile con la regola francescana e quindi con l'ideale della povertà evangelica, e serve a far fronte alle necessità dei poveri volontari che mendicano per scelta ed umiltà e sarebbe assurdo pensare che a una persona

---

<sup>613</sup> Cf. *ibid.*, 11, 11, vol. VIII, pp. 313-314; cf. GREGORIUS IX, *Decretales*, cit., lib. I, tit. 6, c. 4, col. 50 e *Digesta*, lib. IV, tit. 8, 4, p. 97: «magistratus superiore aut pari imperio nullo modo possunt cogi».

<sup>614</sup> Cf. FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula bullata*, cit., c. 4, p. 368: «praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam».

<sup>615</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 11, 12, vol. VIII, p. 314: «intelligendum est, quod persona interposita, cui pecunia dispensanda committitur, intelligi potest recipere ac tenere ipsam auctoritate dantis, vel auctoritate illorum, pro quorum necessitate relevanda donatur».

<sup>616</sup> Cf. *ibid.*: «Si auctoritate dantis retinet et dispensat, sic ipsius est procurator seu nuntius, et dans potest repetere et reaccipere et agere contra eum in causa ad recuperationem pecuniae, non autem ille, pro quo dispensanda committitur».



facoltosa non fosse lecito fare l'elemosina direttamente o attraverso un'altra persona secondo la sua volontà.<sup>617</sup>

Diverso è il caso in cui l'interposta persona sia un incaricato dei frati e sia da loro autorizzato dipendendo dalle loro disposizioni e volontà, perché ciò implicherebbe che i frati avrebbero esercizio di *dominium* sui beni di cui si occupa il procuratore e potrebbero agire legalmente come chi ha diritti sui beni: ciò è incompatibile con la povertà cui si impegnano i frati con la loro professione ed è stato, secondo Bonaventura, espressamente vietato da Francesco.<sup>618</sup> Ancora una volta il maestro francescano mostra di interpretare la povertà come assenza di diritti di proprietà sulla cosa, in modo da tener fermo che la rinuncia ad essi attraverso un atto di volontà sia capace di salvaguardare la povertà dei frati; se essi incaricassero qualcuno di darsi da fare per procurare loro dei beni, esprimerebbero la volontà di ottenerli e venirne in possesso, anche se per mezzo di un intermediario, e ciò darebbe loro *dominium* su tali beni. Essendo, per il filosofo francescano, la volontà l'espressione essenziale della persona umana, è decisivo per lui determinare quale sia la volontà che guida e comanda gli atti dell'intermediario, ritenendo anche che ciò sia fondato su quanto insegna la ragione naturale, su ciò che il diritto comanda e

---

<sup>617</sup> Cf. *ibid.*: «Et hoc non debuit nec potuit inhiberi pauperibus mendicantibus, quin per interpositam personam ipsorum valeat relevari necessitas, quia valde absurdum est intelligere, quod cuivis diviti non liceat eleemosynam per se ipsum et per alterum pro sua voluntate conferre».

<sup>618</sup> Cf. *ibid.*: «Quodsi reservet auctoritate illius, pro quo dispensanda est, ei competit et in causam trahere et cetera agere, quae potest quisquis verum rei sibi vindicavit dominium; et hoc, quia professioni Fratrum nullatenus convenit, beatus Franciscus expresse inhibuit, quia secundum veritatem quantum ad proprietatem rei non refert, utrum quis hoc modo recipiat per propriam manum, vel per alienam».

infine sulle disposizioni emanate da papa Gregorio IX.<sup>619</sup> Con la tesi sostenuta a riguardo dell'interposta persona, infatti, Bonaventura nega che sia lecito per i frati quanto la *Ordinem vestrum* di Innocenzo IV nel 1245 aveva lasciato capire che fosse legittimo, non facendo menzione, a questo proposito, di tale bolla e appellandosi invece a quanto sostenuto nel 1230 da Gregorio IX, da lui ritenuto profondo conoscitore delle intenzioni di Francesco,<sup>620</sup> nella *Quo elongati*, dove si negava che l'interposta persona potesse essere un funzionario nominato dai frati e non era previsto che si potesse ricorrere all'intermediario anche per *commodia* dei frati, ma solo per loro *imminentes necessitates*.<sup>621</sup>

---

<sup>619</sup> Cf. *ibid.*, 11, 13, vol. VIII, p. 314: «Hanc autem differentiam et naturalis ratio docet, et ius scriptum dictat, et rescriptum papale declarat».

<sup>620</sup> Cf. *ibid.*, dove Bonaventura parla di Gregorio IX come di «vir utique tam divino quam humano iure peritus, qui mentem beati Francisci plenius noverat».

<sup>621</sup> Cf. *ibid.*, dove è citato, non in modo perfettamente conforme, un brano della bolla papale per il quale cf. GREGORIUS IX, *Quo elongati*, cit., p. 22, 63-74: «si rem sibi necessariam velint Fratres emere vel solutionem facere pro iam empta, possunt vel nuntium eius, a quo res emitur, vel aliquem alium volentibus sibi elemosinam facere, nisi iidem per se vel per proprios nuntios solvere maluerint, presentare; qui taliter presentatus a fratribus non est eorum nuntius, licet presentetur ab ipsis, sed illius potius, cuius mandato solutionem facit, seu recipientis eandem. Idem tamen nuntius solvere statim debet, ita quod de pecunia nichil remaneat penes eum. Si vero pro aliis imminentibus necessitatibus presentetur, elemosinam sibi commissam potest sicut et dominus apud spiritualem vel familiarem amicum fratrum deponere, per ipsum loco et tempore pro ipsorum necessitatibus sicut expedire viderit dispensandam».

#### 4.7 *L'economia del dono*

Nell'ultimo capitolo dell'*Apologia pauperum*, Bonaventura si dedica a difendere l'Ordine dei frati minori da altre accuse specifiche, cioè quelle relative al lavoro manuale, alla povertà come medietà e all'elemosina, accuse che erano tra le più diffuse nell'ambiente secolare antimendicante sin dai primi attacchi di Guglielmo di Saint-Amour. Nelle risposte di Bonaventura si possono ritrovare riferimenti a dei principi, che, unitamente a quanto esposto altrove, concorrono a fornire alcuni lineamenti della sua filosofia sociale.

La prima delle accuse prese in considerazione è che i frati non si dedichino al lavoro manuale. La risposta è che un compito specifico dei frati è quello di predicare e ciò implica lo studio della sapienza. Quindi, quando ci si impegna nelle attività di culto, di predicazione, di insegnamento e di distribuzione dei propri beni a chi è in stato di bisogno, si compiono opere meritorie, che giustificano l'eventuale assenza di lavoro manuale. In particolare Bonaventura sottolinea il coinvolgimento pieno richiesto dalla difficoltà dello studio spirituale, in conseguenza del quale chi vi si dedica deve approfondire tutte le sue energie per questo scopo. Ma nello stesso tempo Bonaventura è molto fermo nel condannare l'ozio e nell'affermare che quando non si verificano le predette condizioni, chi è in buona salute e povero deve lavorare e che chi resta ozioso deve essere punito e costretto a lavorare. Ma sarebbe poco sensato se chi si dedica allo studio spirituale, ed è particolarmente capace in questo, mentre nello stesso tempo è fisicamente debole e inesperto nelle arti meccaniche, dovesse distogliersi dalla sua attività culturale ed essere meno produttivo e meno utile.<sup>622</sup>

Da queste affermazioni si deduce un forte interesse per le attività umane e per la loro capacità di produrre benefici per sé e

---

<sup>622</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 12, 1-17, vol. VIII, pp. 316-322.

per la società, secondo una prospettiva che vede nell'operosità un dovere imprescindibile e valorizza l'importanza delle occupazioni attive accanto a quelle contemplative, fatto tanto più di rilievo, in quanto è notissima la vocazione mistica di Bonaventura, e che non deve essere sottovalutato in relazione allo sviluppo successivo della filosofia sociale francescana e dell'impegno storicamente attivo dei frati minori, tenuto conto dell'autorevolezza di cui Bonaventura godeva e continuò a godere in seguito.

Avendo risolto la questione del lavoro manuale, l'autore si volge successivamente a contestare un'altra accusa relativa alla povertà dei frati e cioè che essa non corrisponda alla medietà della virtù, ma all'estremo del vizio, nel senso che essa non fa un corretto uso delle ricchezze, ma queste in nome della povertà finiscono con l'essere dilapidate o comunque sprecate.<sup>623</sup> È un'accusa di rilievo dal punto di vista filosofico, data la diffusa accettazione della definizione aristotelica di virtù come medietà tra gli estremi di due vizi contrapposti, che lo stesso maestro francescano non rifiuta. Bonaventura risponde sostenendo che c'è differenza tra la medietà della liberalità politica e quella della povertà evangelica. La prima riguarda i *negotia mundana*, la seconda le realtà eterne. La medietà della liberalità politica, dovendo avere a che fare con le attività della società civile legate ai beni mondani, consiste nel giusto mezzo dell'elargizione, evitando gli estremi della dilapidazione e dell'attaccamento o amore smodato verso i beni mondani. La medietà della povertà evangelica, invece, consiste nel giusto mezzo dell'accettazione austera dell'uso stretto e necessario dei beni essenziali con la rinuncia ai diritti connessi al *dominium*, tra gli estremi dell'attaccamento ai benefici legati al dominio di proprietà da un lato e dall'altro del rifiuto assoluto, assurdo ed impossibile, di ogni rapporto con le cose materiali, che

---

<sup>623</sup> Cf. *ibid.*, 12, 18, vol. VIII, p. 322.

si trasformerebbe in suicidio.<sup>624</sup> Anche in questo caso si deve sottolineare che Bonaventura opera la distinzione tra i due tipi di medietà, senza manifestare alcun disprezzo né alcuna sottovalutazione nei riguardi di quella politica, manifestando invece di essere consapevole della necessità e della fecondità della coesistenza dei due ambiti; anzi le due forme di medietà sembrano essere originate dalla stessa radice, che consiste in un equilibrato e sano rapporto con i beni mondani. Sia la *largitas politica*, infatti, che la *paupertas evangelica* sono virtù perché sanno mantenere un rapporto di libero e pieno *dominium* nei confronti della relazione con i beni materiali, non lasciandosene dominare, ma sapendo disporne come semplici mezzi per il raggiungimento di fini che li trascendono. In entrambi i casi il principio che sta alla base dei due atteggiamenti virtuosi è la carità, che spinge a concepire i rapporti economici sulla base dell'eguaglianza ontologica tra gli uomini e della loro superiore dignità nei confronti degli altri esseri mondani per far emergere i rapporti umani che vengono nascosti, ma si trovano dentro e dietro le relazioni con i beni e con le merci.<sup>625</sup>

Nell'ambiente urbano in cui i frati minori si insediano e in cui le relazioni umane sono sempre più influenzate da un'economia in cui lo scambio delle merci acquista maggiore spazio, la proposta sociale francescana — di cui Bonaventura è uno dei primi teorici a partire dalla stessa esperienza esistenziale di Francesco, proveniente da una famiglia e da un ambiente mercantile — vuole presentare l'esperienza ed il valore della fraternità come la possibilità che la società ha di coniugare il mercato con la relazionalità genuina e di concepire anche l'agire economico come una dimensione dell'umano nella quale si possono e si devono

---

<sup>624</sup> Cf. *ibid.*, 12, 22, vol. VIII, p. 323: «Si enim sufficientiam victus quantum ad usum opportunum respuerent, utique se ipsos necarent».

<sup>625</sup> Cf. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007 (5<sup>a</sup> ed. 2009), pp. 58-59.

realizzare le virtù civili.<sup>626</sup> Da questo punto di vista l'*Apologia pauperum*, pur nascendo da un'occasione storica precisa e relativa agli attacchi che l'ordine dei frati minori subiva, proprio perché le accuse riguardavano in larga parte la mendicizia, la povertà, il rapporto con i beni e le ricchezze, fornisce delle risposte che hanno il fondamento in una precisa visione dell'uomo, del mondo e della storia e propone delle soluzioni che riguardano il modo di concepire la società nel suo complesso, perché deve rendere conto della novità che è costituita dallo stile di vita mendicante e dalla pretesa della povertà assoluta che comprende la rinuncia alla proprietà comune. Spiegare la legittimità di tali innovazioni all'interno della tradizione cristiana comportava la necessità teorica di innestare le prime nella seconda, mostrandone la compatibilità e l'opportunità e quindi implicava una rilettura complessiva della visione cristiana. La centralità assunta dalla povertà, grazie alla novità della sua interpretazione, spingeva ad utilizzarla come chiave di lettura privilegiata del cristianesimo e poneva al centro dell'attenzione la relazione con i beni, per decifrare il senso della relazione tra gli uomini; per questo la carità viene letta in particolare attraverso l'ottica della gratuità, essendo questa direttamente applicabile non solo ai rapporti umani, ma anche e in modo esplicito ai rapporti con le cose e alle relazioni economiche, allora in corso di grandi trasformazioni.

La carità letta come gratuità è chiamata in causa dall'accusa rivolta contro la mendicizia, che veniva imputata anche in quanto essa non sarebbe accompagnata, come dovrebbe essere per un'opera di virtù, da consolazione spirituale, ma da una sofferenza che assume la forma di una pena.<sup>627</sup> Nel respingere l'imputazione, Bonaventura distingue cinque forme di mendicizia ed assume un particolare interesse l'opposizione alla mendicizia causata dalla pigrizia, che è propria di chi, pur essendo in buona salute, sceglie

---

<sup>626</sup> Cf. *ibid.*, p. 75.

<sup>627</sup> Cf. *Apologia pauperum*, 12, 25, vol. VIII, p. 324.

l'ozio ed è vietata non solo dalla legge divina, ma anche da quella civile.<sup>628</sup> Si nota, anche in questo atteggiamento, una positiva valutazione delle capacità umane, che devono essere pienamente utilizzate e realizzate, per costruire una convivenza solidale e fraterna, alla quale concorre il quinto tipo di mendicità, quella propria dei frati minori, che è figlia di una scelta libera e volontaria e proprio per questo meritoria, capace di un impegno attivo e fecondo, che, dopo la donazione dei beni materiali, prevede il sostentamento spirituale delle anime, in modo tale da non essere un peso per la Chiesa, ma un suo attivo ed operoso strumento, molto di più — sottolinea Bonaventura con aspra vena polemica — di quanto non facciano gli ecclesiastici che ingrassano con la ricchezza delle rendite.<sup>629</sup>

Già nel *De perfectione evangelica* il filosofo francescano aveva chiarito che mendicare non è di per sé proprio della perfezione, ma le si accompagna se prima è compiuta una rinuncia totale ad ogni possesso;<sup>630</sup> ciò vuol dire che la mendicità ha un senso se inserita nel quadro di una relazione reciproca di gratuità, propria del *vinculum caritatis*, per la quale si è immessi in una forma di comunicazione e di condivisione quanto al dare e all'avere,<sup>631</sup> che supera la mera relazione io-questo<sup>632</sup> ed apre ad un comportamento che non è posto in essere esclusivamente con finalità esterne al comportamento stesso, ma trova in sé stesso

---

<sup>628</sup> Cf. *ibid.*, 12, 26, vol. VIII, pp. 324-325.

<sup>629</sup> Cf. *ibid.*, 12, 37, vol. VIII, pp. 328-329.

<sup>630</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2, ad 14, vol. V, p. 146: «mendicare, quantum est de se, non est perfectionis, nisi praesupposita universali abrenuntiatione omnium».

<sup>631</sup> Cf. *ibid.*, q. 2, a. 2, repl. 5, vol. V, p. 155: «Qui vero impugnat humilem eleemosynarum petitionem in eis qui egent et licite possunt accipere, [...] impugnat vinculum caritatis, quod facit communicari in ratione dati et accepti».

<sup>632</sup> Cf. L. BRUNI, *La ferita dell'altro*, cit., pp. 97-98.

motivazioni e finalità,<sup>633</sup> trasformando il rapporto con il bene in una relazione che apre ad un incontro personale pienamente umano;<sup>634</sup> così nella mendicizia bonaventuriana si realizza una forma di umanità che si intesse di reciprocità,<sup>635</sup> tra il frate indigente, che offre il suo servizio e la sua attività spirituale e materiale, e, chiedendo, realizza il suo dovere di umanità verso sé stesso, che lo obbliga a sostentarsi, e colui che vuole dare l'elemosina, che, nello stesso tempo, ha l'occasione di esercitare la propria umanità e di venire incontro a chi svolge un servizio umano e divino per i compiti attribuitigli.<sup>636</sup> Bonaventura, infatti, risponde alle critiche mosse ai mendicanti,<sup>637</sup> sostenendo che i frati hanno ricevuto una forma non di autorità, che spetta agli apostoli e ai settantadue discepoli e ai loro successori, quindi ai vescovi e ai parroci, ma di *subauctoritas*, ricevuta legittimamente dal papa.<sup>638</sup> Per questo motivo i frati chiedono l'elemosina non *potestative*, bensì *supplicative*, così che la loro richiesta è legittima, ma il loro sostentamento non è disciplinato dalle forme canoniche e assicurato dai beni della Chiesa, ma è affidato alla libertà della risposta dei benefattori.

In questo modo, Bonaventura mentre risponde all'accusa che sosteneva che i frati non erano autorizzati ad esercitare attività

---

<sup>633</sup> Cf. *ibid.*, p. 92.

<sup>634</sup> Cf. *ibid.*, pp. 90-91.

<sup>635</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2, ad 7, vol. V, p. 143: «lex caritatis [...] mutuis habet beneficiis confoveri et onus alterius facit ab altero supportari».

<sup>636</sup> Cf. *ibid.*, repl. 5, vol. V, p. 155: «Qui vero impugnat humilem eleemosynarum petitionem in eis qui egent et licite possunt accipere, [...] impugnat officium humanitatis, per quam indigens exponit necessitatem suam, ne sibi sit inhumanus, et alium excitat, qui potest et vult, ut proximo sit humanus et pius».

<sup>637</sup> Paradigmaticamente cf. GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Quaestio de valido mendicante*, cit.

<sup>638</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2, ad 19, vol. V, p. 147.



pastorali e, quindi, non dovevano gravare sui fedeli, è spinto a motivare la mendicizia fondandola su una concezione globale delle relazioni tra gli uomini e con i beni, che deve superare quanto prescritto dal mero ambito delle leggi giuridico-economiche, che si limita a obblighi e divieti, per accedere alla dimensione partecipativa della gratuità, che per sua stessa definizione non può essere imposta.<sup>639</sup>

Nello stesso tempo si può dire che c'è un beneficio sia in chi dà che in chi riceve, poiché chi dà è gratificato dal compimento di un'azione che va incontro alla necessità dell'essere umano, di cui egli stesso è partecipe; inoltre Bonaventura ricorda che, nella visione antropologica da lui proposta, «beatius est magis dare quam accipere»,<sup>640</sup> sottolineando così che nel rapporto che implica il trasferimento dei beni da una persona all'altra non è coinvolta soltanto la sfera meramente materiale ed economica delle relazioni umane, ma anche quella che attiene alla dimensione della soddisfazione affettiva e della felicità, e mettendo in luce in questo modo una questione tematica che è stata sviluppata ed approfondita negli ultimi decenni, in ambito psicologico ed economico, da quel settore di ricerca che ha indagato il rapporto tra economia e felicità ovvero tra il livello di sviluppo materiale, individuale e collettivo, e il livello di benessere, sia soggettivamente percepito che valutato in termini collettivamente condivisi.

Uno dei punti di partenza di tali studi è stato il paradosso della felicità, formulato nel 1974 dall'economista Richard Easterlin, secondo cui, superata una certa soglia, l'aumento del reddito o della ricchezza non è accompagnato da una corrispondente crescita

---

<sup>639</sup> Cf. *ibid.*, sed contra 36, vol. V, p. 139: «si amicus petit ab amico suo donum, contra nullam legem agit, nec iste petendo, nec ille dando, nec iste rursus accipiendo; sed lex caritatis et amoris divini est magis comunicativa quam lex socialis; ergo si quis petat sibi aliquid dari amore Dei, in nullo offendit nec in aliquo a perfectione recedit».

<sup>640</sup> *Apologia pauperum*, 12, 30 e 31, vol. VIII, p. 326; At 20, 35.

della felicità, ovvero si segnala una troppo esigua correlazione tra il benessere considerato in termini puramente economico-materiali ed il benessere considerato in termini più generali e comprensivi.<sup>641</sup> Come hanno proposto gli studi di Luigino Bruni, una risposta a tale paradosso può essere delineata sulla base della categoria teorica di bene relazionale, prendendo in considerazione non soltanto le relazioni umane strumentali, che sono quelle tradizionalmente valutate in economia, ma anche e in modo particolare quelle non strumentali, che hanno motivazioni intrinseche alla relazione stessa<sup>642</sup> e conferiscono un nuovo e diverso valore ai beni strumentali coinvolti.

---

<sup>641</sup> Cf. R. EASTERLIN, *Does Economic Growth Improve Human Lot? Some Empirical Evidence* in P. A. DAVIS - M. W. REDER (Edited by), *Nations and Households in Economic Growth. Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press, New York-London 1974, pp. 89-125. Per le indagini sulla relazione tra economia e felicità altra opera di riferimento è: T. SCITOVSKY, *The joyless economy. An inquiry into human satisfaction and consumer dissatisfaction*, Oxford University Press, New York 1976 (trad. it. *L'economia senza gioia. La psicologia della soddisfazione umana*, a cura di L. Bruni e P. L. Porta, prefazione di M. Bianchi, Città Nuova, Roma 2007).

<sup>642</sup> Bruni ha delineato in numerose opere la prospettiva di economia civile dalla quale interpreta il passato e il presente dell'economia stessa, intesa sia dal punto di vista teorico che pratico, e propone l'utilizzo della categoria e della pratica della gratuità in ambito economico, connettendola alla possibilità di fruire di benessere e felicità, lavorando ad una riformulazione dell'identità degli studi economici, nel tentativo di evitare settorializzazioni e chiusure e di aprire, invece, un dialogo costruttivo e fecondo con ambiti di riflessione che l'economia civile settecentesca prendeva in considerazione e che successivamente sono stati tralasciati; in proposito cf. L. BRUNI – S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004, EID. (edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, L. BRUNI – P. L. PORTA (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Guerini, Milano 2004, EID. (a cura di), *Felicità e libertà: economia e*

Lo stesso Bruni, insieme ad Alessandra Smerilli, ha esaminato il contributo dato dalla scuola francescana all'economia di mercato e ha sottolineato l'invito, proveniente dal carisma francescano, a tener presente il valore immenso dei beni relazionali, tra i quali va considerata l'azione svolta dai frati; tale valore è così grande da non poter essere remunerato, perché altrimenti sarebbe svalutato e svilito, per cui la risposta data a un beneficio che proviene da beni relazionali, anche se essa consiste in beni materiali, va considerata come un dono che esprime un ringraziamento.<sup>643</sup>

Questa posizione può essere ritrovata nelle affermazioni di Bonaventura a sostegno della mendicizia; egli, infatti, dichiara che il valore di quanto offerto dai frati con le loro attività di cura nei confronti del prossimo è superiore a quanto essi possano ricevere con l'elemosina<sup>644</sup> e sostiene che il tipo di relazione che si instaura tra il frate povero che chiede e la persona che dà deve essere inquadrato all'interno di una modalità di gratuità nella quale il valore ed il livello della relazione basata sulla carità non richiedono

---

*benessere in prospettiva relazionale*, Guerini, Milano 2006, EID. (edited by), *Handbook on the Economics of Happiness*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham (UK) - Northampton (USA) 2007, L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea*, Città Nuova, Roma 2008, L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2009, ID., *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2009, ID., *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

<sup>643</sup> Cf. L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia*, cit., pp. 72-74.

<sup>644</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2, contra 32, vol. V, p. 139: «qui dat maiora potest recipere minora; sed pauper orans impendit misericordiam spiritualem: ergo multo fortius potest recipere eleemosynam corporalem» e *Apologia pauperum*, 12, 31, vol. VIII, p. 326 e 37, vol. VIII, pp. 328-329.

un calcolo ed una misurazione specifica del valore dei beni materiali che possono rientrare nella relazione stessa.<sup>645</sup>

Il rapporto con i beni mondani deve, quindi, essere inserito in un contesto più ampio che tiene conto del valore delle relazioni non strumentali, perché è all'interno di queste e secondo la loro prospettiva che il rapporto con i beni mondani acquisisce significato; se si considerano sempre le persone come un fine e mai soltanto come un mezzo, usando una terminologia kantiana, anche, e direi in particolare, le relazioni umane generate per motivazioni economiche, o, più in generale, le relazioni umane che hanno a che fare con i beni materiali, devono essere riguardate secondo una prospettiva più ampia, che si fonda sul valore delle relazioni non strumentali e non utilitaristiche, che a loro volta si fondano sul valore intrinseco della persona umana.

A questo proposito ritorna immediatamente in azione, dal punto di vista di Bonaventura, la riflessione teoretica sulla dignità dell'uomo, sul valore della libertà e sul primato della volontà; infatti, è evidente che le relazioni non strumentali possono acquisire un valore superiore a quelle strumentali soltanto se si attribuisce alla persona umana una dignità sempre e ontologicamente superiore a qualunque realtà mondana e a qualunque sua utilità, personale o collettiva; inoltre, il valore della libertà come suprema espressione dell'immagine divina spiega perché una relazione assunta sulla base di motivazioni intrinseche è più importante e più gratificante di una relazione che pone il suo fine al di fuori di sé stessa, in quanto ogni relazione strumentale è sempre funzionale al suo scopo estrinseco, e quindi in certo senso 'serva' di esso, mentre la decisione assunta dalla volontà senza altro fine che quello gratuito della relazione di fraternità si rivela supremamente libera e incondizionata. Infine, in tale decisione gratuita il primato della volontà sull'intelletto manifesta il suo vero

---

<sup>645</sup> Cf. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2, contra 36, vol. V, p. 139.

significato e la sua profonda origine e motivazione, in quanto si chiarisce in primo luogo come primato della volontà di amore gratuito su ogni tipo di volontà relazionale strumentale ed utilitaristica, e soltanto secondariamente come primato sui dati forniti dall'intelletto, in quanto l'intelletto da solo non è mai capace di generare la fiamma dell'amore, come suggerisce Luca Parisoli.<sup>646</sup>

La filosofia bonaventuriana trova la sua motivazione essenziale nel tentativo di servirsi degli strumenti razionali per sostenere e corroborare le verità del cristianesimo e l'*Apologia pauperum* va letta in questa prospettiva, perché essa è sì un'opera apologetica e certamente un'opera polemica, che risente fortemente della temperie storico-culturale dalla quale fu generata e prende una posizione netta e decisa sulla questione della legittimità, ma anche del valore, della povertà dell'Ordine francescano, cercando di porlo al riparo dalle accuse dei secolari, ma dall'altro lato è anche un'opera dotata di un notevole valore teorico, che supera l'ambito occasionale e temporale dal quale nasce, perché, delineando con lucidità il valore della povertà, chiama in causa temi di carattere teoretico, come la costituzione ontologica dell'uomo e dell'universo, ed etico, come il valore del libero arbitrio e della volontà, e suggerisce la *paupertas* come uno strumento prismatico attraverso cui scomporre ed analizzare le verità etiche e teoretiche nei loro risvolti antropologici ed esistenziali, affinché il *vir desideriorum*

---

<sup>646</sup> Cf. L. PARISOLI, *La Règle, la Pauvreté, le Destin industriel. Aux sources théologiques du capitalisme*, in ID. (Études réunies sous la direction de), *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscains ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 39-146, alla p. 144: «pour les franciscains la primauté de la volonté sur l'intellect est la primauté de la volonté d'amour gratuit sur toute autre forme d'amour utilitariste, et ensuite la primauté sur les informations apportées par l'intellect».

possa «affacciarsi, oltre l'orlo del *defectum*, sul mondo libero della *perfectio*». <sup>647</sup>

---

<sup>647</sup> L. SILEO, *La 'via' teologica di Bonaventura di Bagnoregio*, in G. D'ONOFRIO (direzione di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, pp. 699-767, p. 758.

## BIBLIOGRAFIA

### I. TESTI

#### I.1. OPERE DI BONAVENTURA

BONAVENTURA, *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 voll., Collegio San Bonaventura, Quaracchi (Firenze) 1882-1902:

I-IV (1882-1885-1887-1889): *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*

V (1891): *Opuscula varia theologica*

VI (1893): *Commentarii in Sacram Scripturam*

VII (1895): *Commentarius in Evangelium S. Lucae*

VIII (1898): *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res Ordinis fratrum Minorum spectantia*

IX (1901): *Sermones de tempore, de Sanctis, de B. Virgine Maria et de diversis*

X (1902) : *Operum omnium complementum*

È in corso la pubblicazione di tutti gli scritti di san Bonaventura, in edizione bilingue latino-italiana, attraverso la collaborazione della Conferenza Italiana Ministri Provinciali O. F. M. con Città Nuova Editrice. Il testo latino è generalmente quello dell'edizione critica fatta dai padri Editori di Quaracchi (1874-1902). Ogni opera è provvista di un'introduzione e di un corredo di indici. Sono previsti 22 volumi: *Opere di san*

*Bonaventura*, a cura di Jacques Guy Bougerol, Cornelio Del Zotto e Leonardo Sileo, Città Nuova, Roma 1990 ss.

## I.2. OPERE DI ALTRI AUTORI

ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 3 voll., ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, in ID., *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Nelson, Edimburgo 1946-1961, vol. I, pp. 1-87

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De veritate*, in ID., *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Nelson, Edimburgo 1946-1961, vol. I, pp. 169-199

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De libertate arbitrii*, in ID., *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Nelson, Edimburgo 1946-1961, vol. I, pp. 201-226

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, in ID., *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Nelson, Edimburgo 1946-1961, vol. I, pp. 227-276

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in ID.,



*Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Nelson, Edimburgo 1946-1961, vol. II, pp. 243-288

AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, edd. B. Dombart - A. Kalb (Corpus Christianorum Series Latina, 47-48), Brepols, Turnhout 1955

AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, edd. E. Dekkers - I. Fraipont, (Corpus Christianorum Series Latina, 38-40), Brepols, Turnhout 1956

AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, ed. K.-D. Daur, (Corpus Christianorum Series Latina, 32), Brepols, Turnhout 1962

AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain (Corpus Christianorum Series Latina, 50-50A), Brepols, Turnhout 1968

AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, ed. W. M. Green (Corpus Christianorum Series Latina, 29), Brepols, Turnhout 1970

AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher (Corpus Christianorum Series Latina, 44A), Brepols, Turnhout 1975

AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, PL 36-37, 67-1967

AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, PL 42, 207-517

AURELIUS AUGUSTINUS, PSEUDO, *De spiritu et anima*, PL 40, 779-832

AURELIUS AUGUSTINUS, PSEUDO, *Hypomnesticon contra pelagianos et coelestianos, vulgo libri hypognosticon*, PL 45, 1611-1664

BEDA VENERABILIS, *Opera*, ed. D. Hurst (Corpus Christianorum Series Latina, 120), Brepols, Turnhout 1960

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, PL 182, 1001-1030

*Corpus Iuris Canonici*, editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manuscriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, 2 voll., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1959

*Corpus Iuris Civilis*, vol. I: *Institutiones*, recognovit Paulus Krueger, *Digesta*, recognovit Theodorus Mommsen retractavit Paulus Krueger, Weidmann, Hildesheim 1988, vol. II: *Codex iustinianus*, recognovit et retractavit Paulus Krueger, Weidmann, Dublin/Zürich 1967, vol. III: *Novellae*, recognovit Rudolfus Schoell, opus Schoellii

morte interceptum absolvit Guilelmus Kroll, Weidmann, Hildesheim 1988

DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, PG 3, 120-340

DIONYSIUS AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 369-568

GERARDUS DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium perfectionis christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiarum inimicum*, ed. S. Clasen, in «Archivum Franciscanum Historicum» 31 (1938), pp. 276-329 e 32 (1939), pp. 89-200

GRATIANUS, *Decretum seu concordia discordantium canonum*, PL 187, 9-1870

GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, (Corpus Christianorum Series Latina, 143), Brepols, Turnhout 1979-1985

GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Étaix, (Corpus Christianorum Series Latina, 141), Brepols, Turnhout 1999

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, cura et studio J. Ribailier, 5 voll. in 7 tomi, (Spicilegium bonaventurianum, XVI-XX), Editions du Centre National

de la Recherche Scientifique/Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris/Grottaferrata (Roma) 1980-1987

GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE, *Opera Omnia quae reperiri potuerunt*, Apud Alithophilos, Constantiae [Parigi] 1632

[GUILLIELMUS DE SANCTO AMORE] WILLIAM OF SAINT-AMOUR, *De periculis novissimorum temporum*, edition, translation and introduction by G. Geltner, Peeters, Paris-Leuven-Dudley 2008

HUGO DE S. VICTORE, *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*, PL 176, 739-838

HUGO DE S. VICTORE, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 951-970

ISIDORUS HISPALENSIS, *Differentiarum, sive de proprietate sermonum, libri duo*, PL 83, 9-98

JOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, PG 94, 789-1228

PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, PL 192, 519-964

RICHARDUS S. VICTORIS, *De statu interioris hominis*, PL 196, 1115-1160

WALAFRIDUS STRABO, *Glossa ordinaria*, PL 113, 67-1316 e 114, 9-752

## II. DOCUMENTI

*Bullarium Franciscanum*, edd. J. H. Sbaralea – C. Eubel, 7 voll., Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Roma 1759-1904, vol. I, 1759

*Chartularium universitatis parisiensis*, edd. H. Denifle – E. Chatelain, 4 voll., ex typis fratrum Delalain, Paris 1889-1897, vol. I, 1889

## III. STUDI

BARONE G., *La legislazione degli «studia» dei Predicatori e dei Minori*, in *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XVII Convegno internazionale di studi del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Prima serie), Todi, 11-14 ottobre 1976, Accademia Tudertina, Todi 1978, pp. 205-247

BARONE G., *Università e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla metà del XIII secolo*, in MUSCO A. (a cura di), *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Enchiridion, Palermo 1983, pp. 1-11

BAZZICHI O., *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2008

BERG D., *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Schwann, Düsseldorf 1977

BETTONI E., *S. Bonaventura*, La Scuola, Brescia 1945

BETTONI E., *L'uomo secondo San Bonaventura*, in «Studi Francescani» 19 (1947), pp. 5-11

BETTONI E., *S. Bonaventura e il valore del sapere*, in «Studi Francescani» 67 (1970), pp. 129-140

BETTONI E., *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Francescana Provinciale, Milano 1973

BIGI, V. C., *La libertà in San Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), III: *Philosophica*, 1973, pp. 599-621

BIGI, V. C., *Studi sul pensiero di S. Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988

*Bonaventura e il francescanesimo nel 750° della sua*

*elezione a ministro generale*. Atti del 55° Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 16-17 giugno 2007, «Doctor Seraphicus» 55 (2008)

BONGIANINO L., *Le questioni quodlibetali di Gerardo di Abbeville contro i Mendicanti*, in «Collectanea franciscana» 32 (1962), pp. 5-55

BORAK H. (=HADRIANUS), *Principia doctrinae politicae apud S. Bonaventuram*, in «Laurentianum» 5 (1964), pp. 301-320 e 487-523

BORAK A. (=ADRIANO), *Le beatitudini come espressione della maturità della vita cristiana*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 281-292

BORGIOLI, G., *La dottrina della povertà in Bonaventura da Bagnoregio*, Università degli studi - Facoltà di lettere e filosofia di Genova, Genova 1975

BOUGEROL J. G., *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 36 (1969), pp. 131-167

BOUGEROL J. G., *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 40 (1973), pp. 135-222

BOUGEROL J. G., *Saint Bonaventure et la défense de la vie évangélique de 1252 au Concile de Lyon (1274)*, in *San Bonaventura francescano*, Atti del XIV Convegno di Studi del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Prima serie), Todi, 14-17 ottobre 1973, Accademia Tudertina, Todi 1974, pp. 107-126

BOUGEROL J. G., *De la reportatio à la redactio (Saint-Bonaventure, Qu. disp. De perfectione evangelica, q. 2, a. 2 dans les états successifs du texte)*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 51-65

BOUGEROL J. G., *Francesco, guida alla perfezione evangelica, secondo la Legenda Major di Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus» 30 (1983), pp. 11-27

BOUGEROL J. G., *Introduzione a S. Bonaventura*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1988



BOUGEROL J. G., *Saint Bonaventure de Bagnoregio homme de culture*, in *Francescanesimo e cultura universitaria*. Atti del XVI Convegno internazionale di studi francescani (Prima serie), Assisi, 13-15 ottobre 1988, Università degli studi di Perugia/Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia/Napoli 1990, pp. 137-156

BOUGEROL J. G., *Opere di San Bonaventura. Introduzione generale*, Città Nuova Editrice, Roma 1990

BOUGEROL J. G., *The Church Fathers and auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure*, in I. BACKUS (edited by), *The Reception of the Church Fathers in the West: from the Carolingians to the Maurists*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-Köln 1997, I, pp. 289-336

BRADY I., *The writings of saint Bonaventure regarding the Franciscan Order*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, I, pp. 89-112

BRLEK M., *San Bonaventura e gli studi nell'Ordine francescano*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san

Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, I, pp. 211-225

BRUFANI S., *Il Sacrum commercium: l'identità minoritica nel mito delle origini*, in *Dalla «Sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 18-20 ottobre 1990, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 203-222.

BRUNI L., *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento 2007 (5<sup>a</sup> ed. 2009)

BRUNI L., *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2009

BRUNI L., *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano 2010

BRUNI L. – PORTA P. L. (a cura di), *Felicità ed economia. Quando il benessere è ben vivere*, Guerini, Milano 2004

BRUNI L. – PORTA P. L. (a cura di), *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini, Milano 2006

BRUNI L. – PORTA P. L. (edited by), *Handbook on the Economics of Happiness*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham (UK) - Northampton (USA) 2007

BRUNI L. – SMERILLI A., *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea*, Città Nuova, Roma 2008

BRUNI L. - ZAMAGNI S., *Economia civile. Efficienza, equità e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004

BRUNI L. - ZAMAGNI S. (edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009

CAPITANI O., *Ipotesi sociali del francescanesimo medioevale: orientamenti e considerazioni*, in *San Francesco*, Giornata Lincea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita (Roma, 12 novembre 1982), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1985, pp. 39-57

CAROLI E. (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia. Teologia. Spiritualità*, Editrici Francescane, Padova 2008

CHÂTILLON J., *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 719-772

CHÂTILLON J., *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 217-238

CHAUVERO BLANCO F. (a cura di), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, 2 voll., Antonianum, Roma 1988

CLASEN S., *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreites (1252-72)*, Franziskus-Druckerei, Werl 1940

CONGAR Y., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 28 (1961), pp. 35-151

CORVINO F., *La teoria della verità di s. Bonaventura*, in *San Bonaventura francescano*, Atti del XIV Convegno di Studi del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Prima serie), (Todi, 14-17 ottobre 1973), Accademia Tudertina, Todi 1974, pp. 279-304

CORVINO F., *Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e dell'unità del sapere in San Bonaventura*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, pp. 549-561

CORVINO F., *Qualche annotazione sulla concezione della «sapientia» in Bonaventura da Bagnoregio*, in MUSCO A. (a cura di), *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Enchiridion, Palermo 1983, pp. 69-90

CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006

COVA L., *Bonaventura da Bagnoregio. Aspetti di un'antropologia francescana*, in «Esercizi filosofici. Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste» 2 (1994), pp. 213-229

COVA L., *Cittadini in via, cittadini in patria: Bonaventura interprete di Agostino*, in G. MANGANARO FAVARETTO (a cura di), *Cittadinanza*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2001, pp. 83-126

CUTTINI E., *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002

CUTTINI E., «*Virtus*» e «*appetitus animae*»: note sul concetto di povertà in s. Bonaventura da Bagnoregio, in *Bonaventura e il francescanesimo nel 750° della sua elezione a ministro generale*. Atti del 55° Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 16-17 giugno 2007, «*Doctor Seraphicus*» 55 (2008), pp. 81-95

DA CAMPAGNOLA S., *L'etica economico-sociale di San Bonaventura*, in «*Doctor Seraphicus*» 25 (1978), pp. 23-42

*Dalla «Sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVIII Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 18-20 ottobre 1990, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992

DANIEL E. R., *St. Bonaventure A Faithful Disciple of Saint Francis? A Reexamination of the Question*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 170-187

DAWSON J. D., *William of Saint-Amour and the Apostolic Tradition*, in «*Mediaeval Studies*» 40 (1978), pp. 223-238

DELHAYE P., *La Charité. «Premier Commandement» chrétien chez S. Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 503-521

DELHAYE P., *Les conditions générales de l'agir chrétien selon Saint Bonaventure*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 183-215

DETTLOFF W., *Himmlische und kirchliche Hierarchie bei Bonaventura*, in A. ZIMMERMANN (hrsg. von), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, (Miscellanea mediaevalia, 12), 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York 1979-1980, I (1979), pp. 41-55

DETTLOFF W., *Bonaventura da Bagnoregio (ca. 1217-1274)*, in H. FRIES - G. KRETSCHMAR (a cura di), *I classici della teologia*, vol. II: *Il pensiero medievale*, trad. di Pietro Pavanini e Paola Musumeci, Jaca Book, Milano 2005 (Titolo orig. *Klassiker der Theologie*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1981) pp. 73-91

DI MATTIA SPIRITO S., *Fraternità e Ordine in San Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia*

*de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 189-208

DI MATTIA SPIRITO S., *San Bonaventura e la povertà francescana (L'«Apologia pauperum»)*, in CHAVERO BLANCO F. (a cura di), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, 2 voll., Antonianum, Roma 1988, II, pp. 417-430

DI MATTIA SPIRITO S., *La povertà volontaria come scelta di vita: caratteristiche e costanti di una esigenza sviluppatasi nei secoli centrali del medio evo*, in DELOGU P. (a cura di), *Periodi e contenuti del Medioevo*, Il Ventaglio, Roma 1988, pp. 147-164

DI MONDA A., *Natura e soprannatura in S. Bonaventura*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, pp. 257-289

D'ONOFRIO G., *L'itinerario delle arti alla teologia nell'Alto Medioevo*, in «Doctor Seraphicus» 36 (1989), pp. 111-142

DOPPIONI L., *Aspetti sociali della filosofia di S. Bonaventura*, in «Studi Francescani» 1-4 (1974), pp. 79-91



DOTTO G., *‘Conversatio’ e ‘communicatio’: un ‘engagement’ comunitario fondato sulla ‘caritas’*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 239-244

DOUIE D. L., *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteen Century*, Aquinas Society of London, London 1954

DOUIE D. L., *St. Bonaventura’s Part in the Conflict between Seculars and Mendicants in Paris*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 585-612

DUFEIL M. M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259)*, Picard, Paris 1972

DUFEIL M.-M., *Hierarchia: un concept dans la polémique universitaire parisienne du XIIIème siècle*, in A. ZIMMERMANN (hrsg. von), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, (Miscellanea mediaevalia, 12), 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York 1979-1980, I (1979), pp. 56-83

EASTERLIN R., *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence* in P. A. DAVIS - M. W. REDER (Edited by), *Nations and Households in Economic Growth. Essays in Honor of Moses Abramowitz*, Academic Press, New York-London 1974, pp. 89-125

ESSER K., *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von Engelbert Grau, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1989

ESSER K., *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, traduzione di Giandomenico Foiadelli, Jaca Book, Milano 1997 (titolo orig. *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens*)

*Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999

FABRO C., *La libertà in San Bonventura*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, pp. 507-535

FARAL E., *Les Responsiones de Guillaume de Saint-Amour*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 18 (1950), pp. 337-394

*Francescanesimo e cultura universitaria*. Atti del XVI Convegno internazionale di studi francescani (Prima serie), Assisi, 13-15 ottobre 1988, Università degli studi di Perugia/Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia/Napoli 1990

GESTORI G., *La legge naturale in San Bonaventura e il suo influsso su Duns Scoto*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 245-255

GILSON É., *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1978 (ed. ital. *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1994)

GLORIEUX P., *Les polémiques «contra Geraldinos»*. *Les pièces du dossier*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 6 (1934), pp. 5-41

GLORIEUX, P., «*Contra Geraldinos*». *L'enchaînement des polémiques*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 7 (1935), pp. 129-155

GLORIEUX, P., *Le conflit de 1252-1257 à la lumière du Mémoire de Guillaume de Saint-Amour*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 24 (1957), pp. 364-372

GLORIEUX P., *Bibliothèques des Maîtres parisiens. Gérard d'Abbeville*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 36 (1969), pp. 148-183

GNEO C., *L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), III: *Philosophica*, 1973, pp. 83-106

GROSSI P., *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 1 (1972), pp. 287-355

GRUNDMANN H., *Die Bulle «Quo elongati» Papst Gregors IX.*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 54 (1961), pp. 3-25

*Il problema del male nel pensiero di San Bonaventura e in alcuni contesti della tradizione medievale*, Atti del XXXVIII

Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 2-3 giugno 1990, «Doctor Seraphicus» 38 (1991)

*Il tema della corporeità in San Bonaventura e nel pensiero tardo-medievale*, Atti del XLIV Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 8-9 giugno 1996, «Doctor Seraphicus» 44 (1997)

IMLE F., *Sozialunterschiede und Sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura*, in «Franziskanische Studien» 19 (1932), pp. 81-98

KÖLMEL W., *Apologia Pauperum. Die Armutslehre Bonaventuras da Bagnoregio als soziale Theorie*, in «Historisches Jahrbuch» 94 (1974), pp. 46-68

KÖLMEL W., «*Labor*» und «*Paupertas*» bei Bonaventura, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, pp. 569-582

*La felicità in S. Bonaventura. Prospettive del nuovo Dizionario bonaventuriano*, Atti del 56° Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 14-15 giugno 2008, «Doctor Seraphicus» 56 (2009)

LAMBERT M. D., *Povert  francescana. La dottrina dell'assoluta povert  di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1210-1323)*, Edizioni Biblioteca francescana, Milano 1995

LAMBERTINI R., *Apologia e crescita dell'identit  francescana (1255-1279)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1990

LAMBERTINI R., *Momenti della formazione dell'identit  francescana nel contesto della disputa con i secolari (1255-1279)*, in *Dalla «Sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povert . Atti del XVIII Convegno internazionale di studi francescani, Assisi, 18-20 ottobre 1990*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 123-172

LAMBERTINI R., *La scelta francescana e l'Universit  di Parigi. Il Bettelordenstreit fino alla Exiit qui seminat*, in F. SANTI (a cura di), *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, Atti del Convegno di studio, Firenze 5-7 novembre 1990, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 143-172 e *La questione dell'«usus pauper»* (discussione seguita alla lezione di R. Lambertini), pp. 370-375

LAMBERTINI R., *La povert  pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identit  minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi Editore, Modena 2000

LAMBERTINI R., *Ende oder Vollendung. Interpretazioni escatologiche del conflitto tra Secolari e Mendicanti alla metà del XIII secolo*, in J. A. AERTSEN – M. PICKAVÉ (herausgegeben von), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 250-261

LAMBERTINI R., *Pecunia, possessio, proprietas alle origini di Minori e Predicatori: osservazioni sul filo della terminologia*, in *L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento*. Atti del XXXI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 9-11 ottobre 2003, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004, pp. 3-42

LAMBERTINI R. – TABARRONI A., *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989

LANGHOLM O., *The Economic Ethics of the Mendicant Orders: a Paradigm and a Legacy*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 153-172

LAZZARINI R., *S. Bonaventura: filosofo e mistico del cristianesimo*, Fratelli Bocca, Milano 1946

*L'economia dei conventi dei frati Minori e Predicatori fino alla metà del Trecento.* Atti del XXXI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 9-11 ottobre 2003, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2004

LEGOWICZ H. J. L., *Essai sur la philosophie sociale du docteur séraphique*, Galley, Fribourg 1937

*Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XVII Convegno internazionale di studi del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Prima serie), Todi, 11-14 ottobre 1976, Accademia Tudertina, Todi 1978

Lio E., *Determinatio «superflui» in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae*, Antonianum, Roma 1953

LIO E., *S. Bonaventura e la questione autografa «de superfluo»*, Lateranum (PUL), Roma 1966

MÄKINEN V., *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001

MANSELLI R., s. v. *Alessandro IV*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 74 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1960-, vol. II, pp. 189-193

MANSELLI R., *Spiritualità francescana e società*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti



dell'VIII Convegno Internazionale di studi francescani (Prima serie), Assisi, 16-18 ottobre 1980, Università degli Studi di Perugia, Assisi 1981, pp. 389-406

MANSELLI R., *La spiritualità del francescanesimo nel Medio Evo*, in *San Francesco*, Giornata Lincea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita (Roma, 12 novembre 1982), Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1985, pp. 7-23

MARANESI P., *Nescientes Litteras. L'ammonizione della Regola Franciscana e la questione degli studi nell'Ordine (secc. XIII-XVI)*, Istituto Storico dei cappuccini, Roma 2000

MARANESI P., *I commenti alla Regola franciscana e la questione dello studio*, in *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 11-13 ottobre 2001, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002, pp. 33-81

MARCHESI A., *L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d'Aristotele*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita franciscana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, I, pp. 843-859

MATANIC A. G., «*Beatitudo est in unione*». *La felicità dell'uomo alla luce del magistero bonaventuriano*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 269-280

MATHIEU L., *Le ministère des religieux-prêtres, d'après Saint Bonaventure (Apologia pauperum, XII, n. 3-13)*, in CHAVERO BLANCO F. (a cura di), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, 2 voll., Antonianum, Roma 1988, II, pp. 431-447

MAURO L., *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976

MAURO L., *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, in *Il tema della corporeità in San Bonaventura e nel pensiero tardo-medievale*, Atti del XLIV Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 8-9 giugno 1996, «Doctor Seraphicus» 44 (1997), pp. 29-50

MAURO L., *I 'diritti' dei francescani nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Civiltà del Mediterraneo» 8-9 (2005-2006), pp. 87-116

MAURO L., *La felicità dell'itinerante*, in *La felicità in S. Bonaventura. Prospettive del nuovo Dizionario bonaventuriano*, Atti del 56° Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 14-15 giugno 2008, «Doctor Seraphicus» 56 (2009), pp. 47-62

MC EVOY J., *Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 309-343

MERINO J. A., *Storia della Filosofia Franciscana*, traduzione italiana di Luca Diego Fiocchi, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1993 (titolo orig. *Historia de la Filosofía Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993)

MOLLAT M. (sous la direction de), *Études sur l'histoire de la pauvreté: Moyen age - 16. Siècle*, 2 voll., Publications de la Sorbonne, Paris 1964

MOLLAT M., *La povertà di Francesco: opzione cristiana e sociale*, in «Concilium» 17/9 (1981), pp. 43-55

MORRA G., *Antropologia e unità del sapere in Bonaventura*, in «Proteus» 14-15 (1974)

MUSCO A. (a cura di), *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Enchiridion, Palermo 1983

NEMETZ A., *The Itinerarium mentis in Deum: the Human Condition*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 345-359

NIEZGODA C. T., *Théologie du travail ou le travail des pauvres volontaires selon saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 685-717

NUCCIO O., *Bonaventura da Bagnoregio*, in ID., *Il pensiero economico italiano*, 2 voll., Gallizzi, Sassari 1984-1992, vol. I: *Le fonti. 1050-1450. L'etica laica e la formazione dello spirito economico*, 1984-1987, t. II, 1985, pp. 1439-1467

OBERTELLO L., «*Apprehensio*» e «*comprehensio*» in *San Bonaventura*, in «*Doctor seraphicus*» 34 (1987), pp. 5-18

ORIOLO R., s. v. *Gerardo da Borgo San Donnino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 74 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1960-, vol. 53 [1999], pp. 354-358

ORIOLO R., s. v. *Gioacchino da Fiore*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 74 voll., Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1960-, vol. 55 [2000], pp. 61-66

PARISOLI L., *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1999

PARISOLI L., *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana. Riflessioni dall'ontologia delle norme alla vita sociale*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008

PARISOLI L. (Études réunies sous la direction de), *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008

PAUL J., *Pauvreté et science théologique*, in *Francescanesimo e cultura universitaria*. Atti del XVI Convegno internazionale di studi francescani (Prima serie), Assisi, 13-15 ottobre 1988, Università degli studi di Perugia/Edizioni Scientifiche Italiane, Perugia/Napoli 1990, pp. 27-66

PELLEGRINI L., *Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della «cura animarum»*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale di studi francescani

(Prima serie), Assisi, 16-18 ottobre 1980, Università degli Studi di Perugia, Assisi 1981, pp. 129-167

PELLEGRINI L., *L'incontro tra due "invenzioni" medievali: università e Ordini Mendicanti*, Liguori, Napoli 2005

PETRY R. C., *Verbum Abbreviatum. St. Bonaventure's Interpretation of the Evangelical Preaching of St. Francis*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 209-223

POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976

POMPEI A., *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1993

POMPEI A., *L'amore nella mistica bonaventuriana*, in *Santa Chiara, san Bonaventura e la mistica medioevale dell'amore*. XLII Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 4-5 giugno 1994, «Doctor Seraphicus» 42 (1995), pp. 31-52

POPPI A., *Razionalità e felicità nel pensiero di san Bonaventura e nelle 'filosofie del desiderio'*, in «Doctor Seraphicus» 28 (1981), pp. 7-27, (presente anche in ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, pp. 21-40)

POPPI A., *Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di «sapientia» in S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, MUSCO A. (a cura di), *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Enchiridion, Palermo 1983, pp. 13-33

POUCHET R., *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études augustinienes, Paris 1964

PRINI P., *San Bonaventura e la filosofia dei poveri*, in «Proteus» 14/15 (1974), pp. 3-14

PRINI P., *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, I, pp. 399-407

QUINN J. F., *St. Bonaventure's fundamental Conception of Natural Law*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll.,

Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), III: *Philosophica*, 1973, pp. 571-598

RATZINGER J., *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre von päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura* in J. AUER – H. VOLK (herausgegeben von), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, Karl Zink Verlag, München 1957, pp. 697-724

RATZINGER J., *San Bonaventura: la teologia della storia*, edizione italiana a cura di Letterio Mauro, traduzione di Marcella Montelatici, Porziuncola, Assisi 2008, (titolo orig. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München 1959)

REILLY J. P., *Rectitude of Will and the Examined Life*, in S. *Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 655-671

RISTORI V., *La libertà come possesso di sé in Dio*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll.,



Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, pp. 537-548

ROBINSON J., *Qui praedicat periculum in illo peribit: William of St-Amour's Anti-Mendicant Sermons*, in GOERING J. – GUARDIANI F. – SILANO G. (edited by), *Weapons of Mass Instruction: Secular and Religious Institutions Teaching the World*, Proceedings of the St. Michael's College Symposium (25-26 November 2005), Legas, Ottawa 2008, pp. 51-63

ROQUES R., *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, trad. di C. Ghielmetti e G. Girgenti, Presentazione e revisione di C. Moreschini, Vita e Pensiero, Milano 1996 (titolo orig. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris 1969)

*Santa Chiara, san Bonaventura e la mistica medioevale dell'amore*. XLII Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 4-5 giugno 1994, «Doctor Seraphicus» 42 (1995)

*S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), I: *Il dottore serafico nelle raffigurazioni degli artisti*, 1973, II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, III: *Philosophica*, 1973, IV: *Theologica*, 1974, V: *Bibliographia bonaventuriana*, 1974

S. *Bonaventura francescano*, Atti del XIV Convegno internazionale di studi del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Prima serie), Todi, 14-17 ottobre 1973, Accademia Tudertina, Todi 1974

SCHAEFER A., *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure*, in «Franciscan Studies» 20 (1960), pp. 261-316 e 21 (1961), pp. 233-382

SCHALÜCK H., *Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 673-683

SCITOVSKY T., *The joyless economy. An inquiry into human satisfaction and consumer dissatisfaction*, Oxford University Press, New York 1976 (trad. it. *L'economia senza gioia. La psicologia della soddisfazione umana*, a cura di L. Bruni e P. L. Porta, prefazione di M. Bianchi, Città Nuova, Roma 2007)

SILEO L., «*Temporalia bona a tenebrarum principe creata*». *Tra metafisica e etica: il male e l'antimanicheismo bonaventuriano del «De Regno Dei»*, in *Il problema del male nel pensiero di San Bonaventura e in alcuni contesti della tradizione medievale*, Atti del XXXVIII Convegno di studi

bonaventuriani, Bagnoregio, 2-3 giugno 1990, «Doctor Seraphicus» 38 (1991), pp. 57-95

SILEO L., *La 'via' teologica di Bonaventura di Bagnoregio*, in G. D'ONOFRIO (direzione di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. II: *La grande fioritura*, pp. 699-767

SILEO L., *Università e teologia*, in G. D'ONOFRIO (direzione di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. II: *La grande fioritura*, pp. 471- 550

SILEO L., *Natura e norma dalla «Summa Halensis» a Bonaventura*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi 15-17 ottobre 1998, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 29-58

SQUARISE C., *Attualità della dottrina bonaventuriana sulla coscienza*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 293-302

SQUILLANTE L., *La legge naturale ed il dominium nel confronto tra Giovanni XXII e i Michelisti*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze» 9-10 (2003-2004), pp. 43-59

*Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX Convegno internazionale (Nuova serie), Assisi, 11-13 ottobre 2001, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2002

SYNAN E. A., *Cardinal Virtues in the Cosmos of Saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), III: *Philosophica*, 1973, pp. 21-38

TABARRONI A., *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1990

TABARRONI A., *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 203-230

TARELLO G., *Profili giuridici della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Giuffrè, Milano 1964, pp. 338-448

TAVARD G., *Succession et ordre dans la structure de l'Église*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 421-446

TEETAERT A., *Quatre questions inédites de Gérard d'Abbeville pour la défense de la supériorité du Clergé séculier*, in «Archivio italiano per la storia della pietà» 1 (1951), pp. 83-178

TODESCHINI G., «*Oeconomica franciscana*». *Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 12 (1976), pp. 15-77

TODESCHINI G., *Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 3-27

TODESCHINI G., *I mercanti e il tempio*, Il Mulino, Bologna 2002

TODESCHINI G., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004

TODISCO O., *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2006

TODISCO O., *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale*, Edizioni Messaggero, Padova 2008

TODISCO O., *La felicità in Bonaventura da Bagnoregio. Dalla logica possessiva alla logica oblativa*, in *La felicità in S. Bonaventura. Prospettive del nuovo Dizionario bonaventuriano*, Atti del 56° Convegno di studi bonaventuriani, Bagnoregio, 14-15 giugno 2008, «Doctor Seraphicus» 56 (2009), pp. 63-127

TORGAL MENDES FERREIRA J., *O Problema do mal a luz da concepção antropológica de São Boaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 523-532

TRAVER A., *William of Saint-Amour's Two Disputed Questions De quantitate eleemosynae and De valido mendicante*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 62 (1995), pp. 295-342

TRAVER A., *Rewriting History? The Parisian Secular Masters' Apologia of 1254*, in «History of Universities» 15 (1997-1999), pp. 9-45

TRAVER A., *The Reportatio of St. Bonaventure's Disputed Question De mendicitate*, in «Archivum Franciscanum Historicum» 92 (1999), pp. 287-298

TRAVER A., *The Opuscula of William of Saint-Amour. The Minor Works of 1255-1256*, Aschendorff, Münster 2003

URIBE F., *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda maggiore*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli (PG) 2003

USCATESCU J., *La teoria dei valori in S. Bonaventura*, in POMPEI A. (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974*, 3 voll., Pontificia facoltà teologica San Bonaventura, Roma 1976, III, pp. 257-268

VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 1991, (tr. it. *La filosofia nel XIII secolo*, traduzione di Agostino Coccio, Vita e Pensiero, Milano 1972)

VANNI ROVIGHI S., *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974

VANNI ROVIGHI S., *Perché S. Bonaventura ha criticato Aristotele*, in EAD. *Studi di filosofia medioevale*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1978

VASOLI C., *S. Bonaventura filosofo francescano*, in *S. Bonaventura francescano*, Atti del XIV Convegno internazionale di studi del Centro di Studi sulla spiritualità medievale (Prima serie), Todi, 14-17 ottobre 1973, Accademia Tudertina, Todi 1974, pp. 7-45

VASOLI C., *Il pensiero politico della Scolastica*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. 2: *Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*, t. 2: *Il Medioevo*, UTET, Torino 1983

VECCHIO S., *La riflessione sulla legge nella prima teologia francescana*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno internazionale di studi francescani (Nuova serie), Assisi, 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 119-151

ZAPPITELLO G., *La «vanitas» in S. Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio Evo*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974, IV: *Theologica*, 1974, pp. 637-654



ZINN G. A. JR., *Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure's Use of Symbols*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma), II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, 1973, pp. 143-169